3 1761 09701540 8

Ehrlich

Presented to
The Library
of the
University of Toronto
by

MRS. G. EHRLICH

DIE WERKE DES GRAFEN HERMANN KEYSERLING

DAS GEFÜGE DER WELT. VERSUCH EINER KRITISCHEN PHILOSOPHIE. ZWEITE AUFLAGE 1920

UNSTERBLICHKEIT. EINE KRITIK DER BEZIEHUNGEN ZWISCHEN NATURGESCHEHEN UND MENSCHLICHER VORSTELLUNGSWELT. DRITTE AUFLAGE 1920

SCHÖPFERISCHE ERKENNTNIS. ZWEITE AUFLAGE DER PROLEGOMENA ZUR NATURPHILOSOPHIE. IN VORBEREITUNG FÜR 1921

DAS REISETAGEBUCH EINES PHILOSOPHEN. FÜNFTE AUFLAGE 1921

PHILOSOPHIE ALS KUNST. 1920

DEUTSCHLANDS WAHRE POLITISCHE MISSION. ZWEITE AUFLAGE 1920

WAS UNS NOT TUT, WAS ICH WILL. ZWEITE AUFLAGE 1920

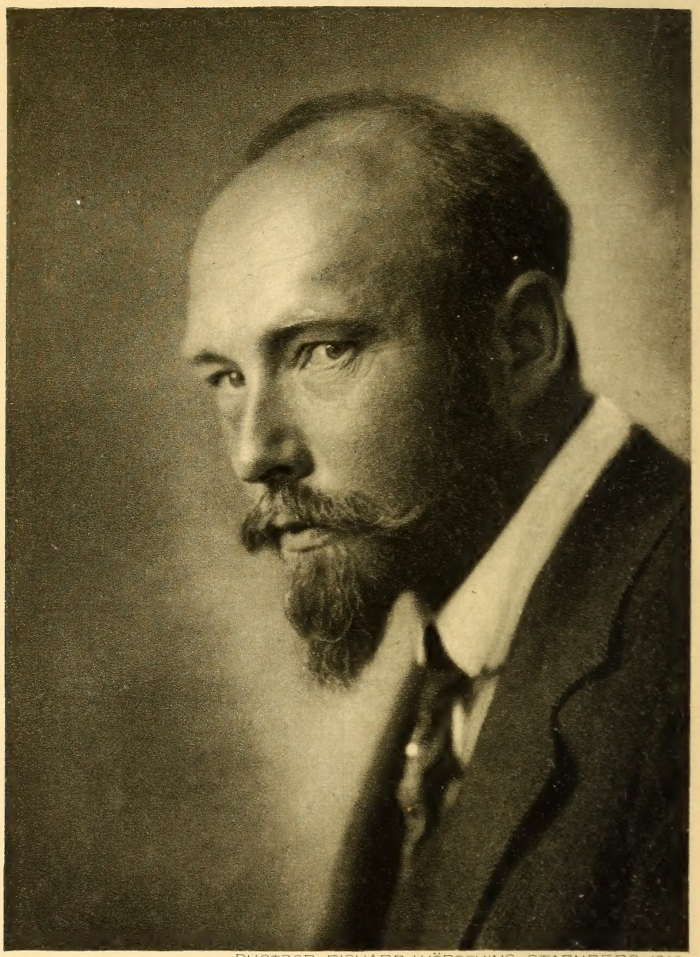
DER WEG ZUR VOLLENDUNG. DES GRAFEN HERMANN KEYSERLING PHILOSOPHISCHES SCHAFFEN. KRITISCHE URTEILE MIT EINER EINLEITUNG UND EINEM BILDNIS. 1919

OTTO REICHL VERLAG / DARMSTADT

DAS REISETAGEBUCH EINES PHILOSOPHEN

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/dasreisetagebuc01keys



PHOTOGR. RICHARD WÖRSCHING, STARNBERG 1919.

Hermann Keyserling

Philos
K448r

GRAF HERMANN KEYSERLING

DAS REISETAGEBUCH EINES PHILOSOPHEN

Der kürzeste Weg zu sich selbst
führt um die Welt herum.

ERSTER BAND

508646
21. 6. 50

FÜNFTE AUFLAGE
MIT DEM BILDNIS DES VERFASSERS

1 9 2 1

OTTO REICHL VERLAG, DARMSTADT

GEDRUCKT IN DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI
ZU LEIPZIG

COPYRIGHT 1921 BY OTTO REICHL VERLAG IN
DARMSTADT

INHALT

Seite

Vorbemerkung XXX

I. NACH DEN TROPEN 1

Vor der Abreise: Verschiedene Formen der Erfahrung; Wert und Unwert der Abgeschiedenheit; Schauspieler, Dichter und Metaphysiker; warum Philosophen Wanderer sein müssen; Wert und Unwert des Reisens 3

Im Mittelländischen Meer: Äußere und innere Freiheit; warum ich kein Schulhaupt sein will; das einzig Wesentliche; mechanische Befreiung; Apologie des Jesuitismus; die Seele als „Natur" 8

Im Suez-Kanal: Wüstenstimmung; der Wüstengott; wie Götter entstehen 11

Im Roten Meer: Phantasie des Körpers; Korrelation der Elemente jeder Welt; wie bestimmte Tiere a priori zu konstruieren sind 13

Aden: Afrikas ungeheure Bildungskraft; die Natur künstlerischer als der Mensch; Überschätzung der Künstlerschaft; der Sinn der Schönheit; wie objektiv gültige Geschmacksurteile möglich sind; Schönheit für das Individuum nie symbolisch 15

Im Indischen Ozean: Warum die Anschauung großer Natur erhebt; Wirkung abhängig von äußeren Umständen (18). — Bedeutsamkeit der Kleidung; Apologie der Eitelkeit; Verkleidung als Mittel zur Selbstverwirklichung; Hadji Baba von Ispahan; verschiedene Auffassung der Form im Orient und Okzident (20). — Gleichgültigkeit aller Tatsachen; keiner kann alles; man scheide zwischen sich und dem verwandten Gehirn; Notwendigkeit der Selbstbeschränkung; spezifische Selbstlosigkeit des Schaffenden; keiner lebt sich selbst (23). — Macht des Milieus; Vorzug der Hauptstadt vor der Provinz; Wert und Unwert der „Welt"; der repräsentative Typus; die Französin des 18. Jahr-

Seite

hunderts; Charakterdifferenzen zwischen Kind, Mann und Greis als Reflexwirkungen des Milieus; warum Mann und Weib mit verschiedenem Maßstab zu messen sind; Träumerei über das Himmelreich 26

II. CEYLON 31

Colombo: Alles Leben in den Tropen ist Vegetation; psychische Phänomene eines Sinnes mit physischen; die Mayalehre; Mayalehre entspricht unserem Naturalismus; Buddha und Nietzsche 33

Kandy: Schönheit der Landschaft; Sehnsucht und Erfüllung; warum alle Großtaten des Geistes aus gemäßigten Zonen stammen; die Tropen kennen unsere Liebe nicht; die Sehnsucht aus der Fülle hinaus als mächtigstes Motiv des Tropenbewohners; das Nirwana (37). — Tropenflora; der Buddhismus als Theorie der Vegetation (40). — Physiologische Grundlagen des Buddhismus; Açvagosha und Bergson; phänomenologischer Relativismus als Religion; Leichtigkeit in den Tropen, psychisches Geschehen objektiv zu beurteilen; das Werden als äußerste Instanz; Grundlagen des Nirwana-Gedankens; Befreiung und ewiges Leben (42). — Die buddhistische Kirche; der buddhistische Priester dem christlichen überlegen; Taktlosigkeit aller Weltverbesserer; Uninteressiertheit wertvoller als Wohltätigkeit; die buddhistische Karität; jeder Zustand notwendig und auf seiner Stufe gut; der Mensch will nicht bevormundet werden (47). — Gestaltungskraft des Buddhismus; Buddhismus, Katholizismus und Protestantismus; Vorzug dessen, daß Buddha einem Herrscherhause entstammte; absoluter Vorzug edler Geburt; das Christentum ursprünglich eine Proletarierreligion; absoluter Vorzug des Buddhismus gegenüber diesem (51). — Der buddhistische Gottesdienst; Unwesentlichkeit der Glaubensvorstellungen; warum dem Tropenbewohner religiöser Tiefsinn näherliegt als dem Nordländer; der Weg des Westens führt durch die Erscheinung hindurch zum Sinn; Wesentlichkeit der Dogmen innerhalb des Christenglaubens; ein buddhistischer Fanatiker (54). — Die Mönche; weshalb sie verehrt werden; Ursache der buddhistischen Freudigkeit; Buddhismus und Luthertum; Nachteil allzu billiger Ideale (57). — Christliche und buddhistische Nächstenliebe; Attachement und Detachement als Ideale; der Buddhismus hat das spezifische Weisen-Ideal zum allgemeinen erhoben; absoluter Vorzug des Christentums (60). — Der Buddhismus als ideale Religion der Mittelmäßigkeit; die christliche Idealisierung der

Seite

Niedrigkeit; Würdelosigkeit des Thomas a Kempis; Vorzug „wissender" Religionsstifter; wahre Bedeutung von Christi Lehren; der moderne Materialismus als Enkelkind des Strebens nach dem Himmelreich (63). — Verwandlung meines Körpers; Akklimatationsfähigkeit als Frage der Einbildungskraft; das Tier hat wenig freie Phantasie; Stoizismus und Proteustum (66). — Stärke aller Gegensätze in den Tropen (68). — Schwierigkeit, im Licht der Tropensonne zu sehen; der Tausendfuß und die Vollkommenheit; warum der Brite überall gelten gelassen wird, der Deutsche nicht 70

Dembull: Buddha und die Vielgötterei; die Persönlichkeit als Oberflächliches 72

Durch den Dschungel nach Habarane: Armut des Auffassungsvermögens der Kulturmenschen gegenüber der Natur; Vielgestaltigkeit des Urwalds und des Ozeans; der Schematismus des Menschengeistes 73

Am Minneri-See: Die Vollkommenheit des Tiers; Gebundenheit wertvoller als Ungebundenheit; Tiere interessanter als Menschen; an der Wurzel alle Schöpfung eins (75). — Anschauungen und Einfälle auf einer geistigen Ebene belegen; verschiedene Formen des Auffassungsvermögens; Tolstoi hat ohne Tiefsinn doch Tiefstes zur Darstellung gebracht 78

Pollonaruwa: Vom Wesen der Ruine; der Dschungel und Griechenland 81

Anuradhapura: Die Tropenkönige als Tiger und Elefanten; die Tropenluft individualitätsfeindlich; der heilige Bodhi-Baum; rasende Hast der Lebensablösung; Möglichkeit der Saurier: Bedingtheit aller Größe; antinomisches Verhältnis zwischen hohem Niveau der Masse und einzelnen Riesen (83). — Ein Schlangenheim; Schlangenbändigung und Irrenbehandlung; schöpferische Wirkung verstehender Behandlung; Moralität und Angepaßtheit; der „moralische Instinkt"; ein Paradies auf Erden; wann göttliche Liebe sich äußern kann (87). — Poesie des Reliquiendienstes 90

III. INDIEN 93

Rameshvaram: Mannigtaltigkeit der indischen Menschheit; die spezifisch indische Bewußtseinslage; unmittelbares Verständnis des Symbolischen; Vorstellungen als selbständige Wesenheiten; verschiedene Wirkung religiöser Zeremonien; Verknüpfung

Seite

zwischen Sinn und Laut; das Psychische ein ebenso Objektives wie das Materielle; Möglichkeit von Wunderwirkungen; der indische Wirklichkeitsbegriff; Primat des Psychischen 95

Madura: Weshalb alle frühesten Gottesdienste furchtbar waren; die Ekstase des Fleisches; Rausch und Wollust als Wege zu Gott; Geschlechtsverkehr als Sakrament; die indischen Götter als Personifikationen der Grundtriebe; inwiefern es Dämonen gibt; mögliche Tiefe des Oberflächlichen (100). — Die indische Kunst als Höchstausdruck physischer Imagination; Animalität des Hinduismus; indische Übertreibung; unerreichte Ausdrucksfähigkeit für Irrationales; Shiva göttlicher als Zeus (104). — Der Geist des Polytheismus; Vorzüge der Vielgötterei, warum Kunst in seinem Bereiche am besten gedeiht; Übergang zum Monotheismus, damit zur Ordnung, aber auch zur Widerspruchsfülle; Monotheismus züchtet Charakter; Mono-, Polytheismus und Mystik; inwiefern die abgeklärte indische Weisheit und der buntfarbige Volksglaube Gleiches lehren; der Irrtum als Ausdruck der Wahrheit (108). — Indischer Wortreichtum; Wert und Unwert der Allgemeinbegriffe; Planlosigkeit aller indischen Gestaltung; Inder nie Rationalisten gewesen; richtige Einschätzung der Logik; sich widersprechende Lehren gelten als gleich orthodox; Grenzen der Vernunft (113). — Das indische Epos; den Indern gelten Mythen und historische Tatsachen als gleich wahr; wie der Mythus die Wirklichkeit verwandelt; Wahrheit und Bedeutsamkeit; der Sinn als Primäres; die Welt des reinen Sinns; die Wissenschaft als Maya; Einbildungen besser als Tatsachen 116

Tanjore: Der indische Tanz 120

Conjeevārām: Psychologie des Kastensystems; Notwendigkeit der Vorurteile; Erkenntnis allein führt über sie hinaus; der Pragmatismus 123

Mahabalipuram: Wert der Vergänglichkeit 126

Adyar: Verdienst der Theosophischen Gesellschaft; westlicher Charakter der Theosophie; Umdeutung der indischen Weisheit; Wahrheitsgehalt des Okkultismus; Möglichkeit der Fernwirkung; Gedanken als materielle Erscheinungen; erkenntniskritische Grundlagen des Okkultismus; Möglichkeit höherer Welten; Möglichkeit des Gottschauens; Sehertum; verschiedene Ebenen der Wirklichkeit; Mrs. Annie Besant (127). — Wesen der Yoga; Konzentration als technische Basis jedes Fortschritts;

Seite

Stille der Seele; Meditation und Gebet; das Vitalisieren erwünschter Vorstellungsabläufe; Wunsch schafft Wirklichkeit; die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola (137). — Der Jesuitenorden; okkulte Ausbildung und Spiritualisierung hängen nicht zusammen; psychistischer Fortschritt bedingt menschliche Rückbildung; Yoga macht eindeutig; die Wurzel des moralischen Dualismus; das radikal Böse; Erlösung durch Erkenntnis (141). — Okkulte Ausbildung als biologischer Fortschritt; Fortschritts- und Vollendungsstreben schließen sich aus; warum die geistig Armen selig werden; Vollendung als Exponent der Spiritualität; absolute Werte; das Spirituelle ein Prinzip; Unsterblichkeit; spirituelle Bedeutung des Fortschreitens; der Geist gewinnt immer reichere Ausdrucksmittel; Erkennen und Sein; Vollendung zieht Fortschritt nach sich (145). — Übersinnliche Welten; Vorzüge des Aberglaubens; Spekulationen über das Jenseits; absoluter Vorzug des Erdenlebens; Erlösung durch Glauben (153). — Vorzüge des Krankseins; Sinn der Mortifikation; Vorzüge des Blindseins; Besitz höherer Fähigkeiten in abnormen Zuständen bedeutet nichts; minderwertige Heilige; Urteilsklarheit der Inder in diesen Dingen; der Yogi wesentlich gesund (157). — Dunkler Anfang aller Religionsgemeinschaften; bedeutende Menschen können nicht Jünger sein; paradoxale Mechanik des religionsgeschichtlichen Werdens; Religionsstifter keine starken Persönlichkeiten; Lehre Jesu nur ein Element des Christentums; die Juden als auserwähltes Volk; weltliche Ohnmacht geistlicher Riesen; geheimnisvolle Wirkungsart spiritueller Kräfte; die Meister der Teosophie (163). — Die Wiederverkörperungslehre; kinematische und statische Auffassung des Lebensprozesses; Glück des Westens, nicht an die Metempsychose geglaubt zu haben; Vorzug des Glaubens an das Jüngste Gericht; Plato und die Theosophen (169). — Der Messias von Adyar; Vorzug unerreichbarer Ideale; Existenz eines Heilands religiös gleichgültig; warum die meisten Religionen Vermittler setzen; Sinn des Triebs, sich einem Höheren hinzugeben; wahrer Wert eines Heilands; er gibt der Menschheit ein Beispiel (172). — Kann die Menschheit noch einen Heiland brauchen? Metamorphosen der Persönlichkeit Jesu; Sieg des protestantischen Geistes; Weltreligionen fortan unmöglich (177).— Die Theosophie hat keine Weltmission; die drei Haupteinwände gegen sie; religiöser Unwert okkulter Ausbildung; Sinn von Glaube und Aberglaube; Vorzüge des New Thought; Adela Curtis, Johannes Müller; Vorzug der christlichen vor der indischen Mystik;

Seite

neue Religionen überflüssig; männliche und weibliche Tugenden; Weiblichkeit der indischen Ideale; die Idee der Autonomie als Macht; ihr unvermeidlicher Sieg (181). — Wesentliche Männlichkeit des Westens; Überwindung des Schicksals; Ursache der westlichen Effikazität; was der Westen eigentlich will; Glauben und Sein werden eins, die Selbstbestimmung siegt; die weibliche Menschheit als erkenntnistiefere; Mann und Weib; Wesen des Geschlechtsgegensatzes 191

Ellora: Brahmanismus, Dschainismus und Buddhismus; die Dürftigkeit des indischen Protestantismus; der Buddhismus als Entartungserscheinung; Religion und Volkscharakter; Wandlungen des Buddhismus 198

Udaipur: Das indische Theater; indische cours d'amour; indische Liebeskunst; erotische Überlegenheit des Romanen vor dem Germanen; erotische Bildung; Grande Dame und Hetäre, Muse und Hausmutter; das Moralische kein möglicher Generalnenner für ideales Streben; überhaupt kein Generalnenner denkbar; eine Art Vollendung gedeiht nur auf Kosten anderer 204

Tschitor: Indisches Heldentum; die Geschichte registriert nicht alles Geschehen; kein Zustand vergeht ganz, er tritt nur ab von der Bühne 212

Dschaipur: Indiens Mannigfaltigkeit; der Kastenbegriff; Vorzüge des Kastensystems (215). — Vorzug der Überschätzung der Vererbungsgesetze; die Rajputs als höchster Triumph der Menschenzüchtung; Rasse psychisch bedingt; Anlagen nie eindeutig von Hause aus; warum Herrscherhäuser am langsamsten entarten; indische Glaubenskraft 218

Lahore: Fluch der Gemütlichkeit; es gibt keine guten Gewohnheiten; weshalb es der Geregeltheit im Leben bedarf; Verständnislosigkeit als Macht 223

Peshawar: Die entgeistigende Luft Zentralasiens; die Größe Dschengis-Khans (226). — Das Kabultal einst und jetzt; was Geschichte bedeutet; es gibt keine Vorsehung (227). — Verfehltheit des Ursprünglichkeitsideals; Kühe und Götter als Ideale; der Übermensch 229

Delhi: Der Geist des Imperiums; Delhi und Rom; die Großmoguln als größte Herrschertypen; Akbars einzigartige Überlegenheit; sein Übernationales; die Vornehmheit des Moslem gegenüber der Unvornehmheit des Christen; islamische Toleranz; der

Seite

Islam allein hat das Fraternitätsideal realisiert (231). — Gestaltungskraft des Islam; sein demokratischer Geist; Allah als Herr der Heerscharen; der Mohammedanerglaube als militärische Disziplin: Gebet als Parademarsch; die Gehorsamsforderung in der Religion (236). — Der Islam eine Religion des einfachen Soldaten; islamischer und russischer Fatalismus; Vorzüge des Prädestinationsglaubens; Verwandtschaft von Kalvinismus und Islam (239). — Vorzüge des Monotheismus; Zucht auf Charakter (241). — Der Hof von Delhi; Gesetzmäßigkeit aller Kunstentwickelung; das Wachstum und die Ablösung der Formen Vorgänge von absoluter Notwendigkeit; Strauß-Musik a priori zu konstruieren (244). — Westlicher Geist des Islam; Juden, Christen und Muselmänner als Brüder; Grundcharakter des Westens; Fortentwickelung von Islam und Christenheit 247

Agra: Der Taj Mahal; Verhältnis von Rationellem und Dekorativem in der Architektur; Bedeutung und Ausschließlichkeit der Individualität (250). — Mogulkultur und Renaissance; Spekulationen über diese; geheimnisvolle Verknüpfung von Erscheinung und Sinn; Irdisch-Zufälliges als Notwendigkeit vor Gott (253). — Die Arabeske ohne tiefere Bedeutung; Wert des Oberflächlichen 255

Benares: Heilige Stätten; die meisten erleben nur, was die Außenwelt in ihnen auslöst; Notwendigkeit der Anregung; Wert des Wallfahrtens; psychische Atmosphäre (257). — Tiefer Sinn des Sonnenkults (261). — Indische Frömmigkeit; Wesen von Glauben und Gebet; religiöse Kindererziehung; Konfessionsbeeinflussung als Sünde; die vielen Götter als Manifestationen der einen Gottheit; Indien und Rußland; der Osten gefühlsreicher als der Westen; Liebesglut der persischen Mystiker; warum Inder Europäer als seelisch roh beurteilen; der Europäer undevotionell veranlagt (263). — Gottesglauben als Mittel zum Zweck; Hinduismus und Katholizismus; technischer Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus; beide sind Wege zu Gott; respektive Vorzüge beider Religionsformen; alle Mystiker katholisch gesinnt; warum Riten immer weniger wirken; inwiefern der verstandesklare Europäer gegenüber dem abergläubischen Hindu im Nachteil ist; die höchsten Offenbarungen sind geistig Unzulänglichen zuteil geworden (268). — Psychologische Suprematie des Hinduismus, Vorzug „wissender" Religionslehrer; alle Konfession nur vom Standpunkt des Pragmatismus zu bewerten; warum die Visionen aller Heiligen ihren Vorurteilen entsprachen; spirituelle Bedeutung der Abstinenz; drei Wege zu Gott; der Weg

Seite

der Liebe der leichteste; Liebe an sich nichts Göttliches; Platos Eros; Gemüt wertlos (276). — Sinn religiösen Glaubens; alle Erlösung besteht in Erkenntnis, aber der Glaube bereitet ihr den Weg; die Existenz Christi kein religiöses Problem; Intellektualisierung zersetzt den Glauben; das einzige Heilmittel (281). — Die Silbe om; Wert der Wiederholung; jedes Erbauungsmittel wird irgend einmal sinnlos; die unglückliche Formel der „Rechtfertigung durch den Glauben"; die Tragödie Luthers (286). — Ein Schauheiliger; Metaphysik als Kompromiß; indische Auffassung vom Menschenwert; Sein wichtiger als Tun; Sinn der Wohltätigkeit; jenseits von Ego- und Altruismus; Überschätzung der Arbeit; der Wohltätige nützt vor allem sich selbst; der Orient barmherziger als der Okzident (288). — Ein indisches Liebeswerk; Optimismus der indischen Weltanschauung; Unterschied der indischen von der christlichen Frömmigkeit; jene kennt kein Sündigkeitsbewußtsein; der Mensch denke nicht möglichst schlecht, sondern möglichst gut von sich; was Sünde ist; Sünde führt am schnellsten zur Erlösung; Apologie der Torheit; Pathos des Sündigkeitsbewußtseins (295). — Fakire als Rückbildungen dem Tiere zu; Versöhnung von Weisheit und Aberglauben; indischer Exoterismus und Esoterismus; Versöhnung von Monismus und Dualismus; die Bhagavat-Gita; Philosophien sind nur Ausdrucksformen; keine Gestaltung wesenhaft (299). — Warum die indische Weisheit noch kaum erkannt ist; indische Philosophie beruht nicht auf Denkarbeit; Denken führt nie aus seiner Sphäre hinaus; einziger Weg zur Wesenserkenntnis; nicht Denken, sondern Vertiefung; Unvergleichbarkeit der indischen und europäischen Methodik; indische und europäische Scholastik (304). — Indische Philosophie in keinem System restlos verkörpert: Advaita, Dvaita und Visishtadvaita; in Indien gibt es keinen Monismus, Dualismus und Pantheismus in unserem Sinn; die indischen Weisen als Pragmatisten; was Wahrheit ist; das Vorbildliche der indischen Weisheit (309). — Yoga als Weg zur Weisheit; tiefste durch mittelmäßige Denker gewonnen; unsere Überschätzung der Begabung; Wesen des Yoga; alle Erkenntnis ist Perzeption; Wesen des Talentes; jenseits der Denknotwendigkeit; Inspiration ist festzuhalten; intellektuelle Anschauung; Platos Ideenwelt; inwiefern die indischen Weisen unsere Größten übertrafen; Goethes Oberflächlichkeit (313). — Aller innere Fortschritt beruht auf Konzentration; Tiefsinn und Nervenkraft; weshalb das Alter das Bedeutendste leistet; nur der Oberflächliche kann irreligiös sein, den Unterschied zwischen Gut und Böse nicht er-

Seite

kennen; Leidenschaft bedeutungslos; warum der verfeinertste Kulturmensch nicht mehr lieben kann; Sinnlichkeit als Ganzes der Liebe; einziger Weg zur Heilung der Zersplitterung; unsere mögliche große Zukunft (320). — Atemübungen; das Vorbildliche der indischen Kultur; englische und amerikanische Yoga (326). — Das orientalische Kunstschaffen; Kunst des Westens ruht auf Vernunftkonzentration; Künstler des Ostens als Yogis; Beispiele aus China; Rhythmik Dürerscher und chinesischer Handzeichnungen (329). — Das Herz des Yoga-Gedankens: es ist Bestimmung des Menschen, über das Menschentum als Naturbestimmtheit hinauszugelangen; Erkenntnis ist Erlösung; Überwindung des Übels; Eigenart der indischen Weisheit (334). — Der Sinn als Primäres; Egoismus und Altruismus gleich wertlos; jenseits von Gut und Böse, warum die Hindus im Leben versagen (338). — Die Hindus als Katholiken; Indien ohne Freidenker; Glauben und Wissen; Neuerungsfeindschaft; Wahrheit kann nur „geschenkt" werden; Unoriginalität, Autoritätsglauben, Spiritualität; Trivialität des Stils indischer Denker; Vitalitätsmangel ihrer Ideen (341). — Männer des Glaubens und der Tat originalitätsfeindlich; warum die Inder Originalität geringschätzen; allzu tiefe Einsicht lähmt die Kraft; Allwissenheit frommt nur Gott; Inder als Erkenner groß, als Menschen klein; indische Lehren haben auf das Leben kaum eingewirkt; nur der Leidenschaftliche darf Sanftmut als Ideal bekennen; Fluch der Erkenntnistiefe; der Yogi kein höchster Mensch (348). — Ursache des indischen Quietismus; mögliche aktivistische Deutung indischer Lehren; der Verstehende typischerweise charakterlos; warum Kluge selten gut sind; antinomisches Verhältnis von Erkennen und Leben (354). — Die indischen Weisen verkörpern nicht den höchsten Menschentypus; der „höchste Mensch" ein Unbegriff; alle konkretisierbaren Ideale stehen in Wechselbeziehung zu einer bestimmten Naturbasis; Verhängnis der Nachfolge Christi; Weise und Heilige als Grundtöne der Lebenssymphonie; der Heilige widerlegt das Weltkind nicht, sondern beide bedingen einander; Lösung des Problems der absoluten Werte; Buddha und Christus nicht als Typen, sondern als Vollendete vorbildlich (358). — Der Buddhismus als indische Götterdämmerung; das Nirwana 363

Buddha-Gaya: Der Schauplatz von Buddhas Erleuchtung; Buddha größer als Christus: Wesen der „Gnade"; Christus nicht Vater des Christentums; Buddha und Augustin; die Sünde als Weg zu Gott; das Wort muß Fleisch werden; Buddha einzige Größe 365

Seite

In den Himalayas: Das Reich der Götter; das Licht Brahmas im Menschen; Lösung des Welträtsels; als unbewußt Wissende halten wir fest an den Paradoxien der Religion; Shivas Paradies (370). — Der Geist kann Berge versetzen; Grenzen seiner Macht; warum Egoismus vom Übel ist; die ganze Natur muß durchgeistet werden (375). — Die Mahatmas; unbewußte Zielbewußtheit; Bedeutung von Beispiel und gesprochenem Wort; Übermenschentum (378). — Eigenart des Protisten nur von der Psyche her zu verstehen; Gebilde der Psyche als materielle Erscheinungen; Sinn der Antithese von Natur und Geist; Sphäre der Freiheit verringert sich im Fortschritt; in der Sphäre des Lebens gibt es wohl Höheres, aber nichts Höchstes; Sinn der Evolution; wovon bestimmte Gestaltung abhängt; feste Formen durch Trägheit bedingt (381). — Proteustum; Person mit Ich nicht identisch; Proteusideal unverwirklichbar; Intellektualität als Hindernis auf dem Weg zur Vollendung; Verstehen als Bewußtseinszentrale; die Zeiten des Autoritätenglaubens auf immer dahin; der Weg Zukunft; Persönlichkeit kein Höchstes; die neue Naturstufe und ihr Ideal (388). — Hindernisse als Erleichterungen; einzig richtige Stellung des Lebensproblems; jedem sein Weg und sein Ziel; kein Mensch als Naturprodukt vorbildlich, aber jeder insoweit er seine spezifische Vollendung fand; Überwindung des Übels (393). — Die Weltschöpfung als Spiel; Shakespeares Komödien 397

Calcutta: Bei den Tagores; indische Musiktheorie; Programmmusik; die indische Musik; Anschlag und Rhythmus; die Musik der Inder als Spiegel ihrer Metaphysik 398

IV. NACH DEM FERNEN OSTEN 411

Im Meerbusen von Bengalen: Vorzüge von Krankheit und Rekonvaleszenz; das Glück des Kindes; eine Energiequelle speist Körper- und Geistesleben; Irrtum der Yogis 413

Rangoon: Birma; Blindheit der Inder; Birma lebt ganz für die Sinne; die Birmanerin; die Schwee-Dagon-Pagode (415). — Das goldene Zeitalter; der birmanische Buddhismus; magische Kraft unverstandener Formeln 418

Penang: Die Tropennatur; Reiz des Pflanzendaseins; Pflanze und Frau 421

Singapore: Die Pflanzen als Idealwesen; die Flora als bisher vollkommenster Geistesausdruck; sie beantwortet sämtliche Lebens-

Seite

probleme; Wesen der Freiheit, Sinn von Schönheit und Unsterblichkeit; Einseitigkeit jeder Entwicklungsrichtung 423

Hongkong: Aus den Tropen heraus: chinesische Kunst und Natur 427

V. CHINA 429

Canton: Revolution; Verhalten in Ausnahmesituationen bedeutungslos; Revolutionen als Kinderkrankheiten; öffentliches Leben überall uninteressant: Idealität des Geschäftsmannes; das Ameisenartige der Chinesen (431). — Schönheit alles Dekorativen; Form herrscht nur dort, wo sie bereits erstarb; Langatmigkeit der chinesischen Entwickelung (435). — Die chinesische Schrift; ihre außerordentliche Ausdrucksfähigkeit; der Dreiklang des Konfuzianismus; suggestive Ausdrucksweise algebraischer Charakter der chinesischen Schrift (437). — Der Hinrichtungsplatz; Liebeskunst und Folter; Schmerzexperimente; Sinn der Tortur im Zuschauer begründet; Strafe als Abschreckung; vom System auf den Menschen und umgekehrt nie zu schließen möglich; die Schadenfreude als Elementarinstinkt; wird der Hang zur Grausamkeit je überwunden werden? (442). — Chinesische Religiosität; Priester als Ingenieure; Glaube schafft Geister; Gebet kräftigt die Götter (447). — Der Wutstoff; Zusammenhang von Selbstkontrolle und Nervenkrisen; physische Vitalität psychisch bedingt 449

Macau: Eigenart der chinesischen Mystik; chinesische und griechische Weise; Übervölkerung und moralische Kultur (452). — Zusammenhang von Tun und Sein; der Russe als bester Psycholog (455). — Lautse; der Chinese kennt nichts oberhalb der Natur; die Natur als Vorbild; von allen Formulierungen des metaphysisch Wirklichen die chinesischen allein unsterblich (457). — Chinesischer Humor; chinesische, griechische und romanische Form; Form muß ein-, nicht ausschließen; zur Psychologie des Spielers 461

Tsingtau: Chinesische Große; der Konfuzianismus keine Theorie, sondern eine Lebensform; Moralität das Tiefste der Chinesen; ihre politische Kultur beruht auf Ausbildung des Innerlichen; Moralität als vollendete Natur (463). — Der Konfuzianismus macht reaktionär; jedes konkrete Ideal kann nur gelten für einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit; China allein hat die soziale Frage gelöst; das Glücksproblem (468). — Chinesische Courtoisie; typische Form der individuellen Ausprägung am günstigsten; die Ehrfurcht als Grundlage aller Tugend; tiefer

Seite

Sinn der Höflichkeit; das Buch der Riten; Courtoisie als Blüte des Konfuzianismus; Anmut als Weisheitsausdruck; was besser ist, eine vollkommene äußere Zivilisation oder Kultur der Aufrichtigkeit (471). — Vorbildlichkeit der chinesischen Kultur; Dichter als Sprachrohre; es bedarf zufälliger Konstellationen, um einen ewigen Sinn der Erscheinung einzuverleiben; es gibt keinen allgemeinen und allseitigen Fortschritt (476). — Extremer Charakter der chinesischen Äußerlichkeit; Chinas Gesellschaftszustand a priori zu konstruieren; Rücksichtnahme bedingt Unaufrichtigkeit; Chinesen nicht exzentrisch, sondern extrem in der Typik; die mechanistische Weltanschauung der ritualistischen psychologisch äquivalent; kein metaphysischer Unterschied zwischen Naturformen und Zeremonien 478

Durch Shantung: Die Größe Chinas; China und Rußland; die chinesische Tiefe als spiritualisierte Schwerkraft (483). — Der weite Hintergrund des Asiaten; Asiens nicht anthropozentrische Weltanschauung; Goethe und Tolstoi 485

Tsi Nan Fu: Chinesisches Bauerntum; Moralität als Basis des Naturverlaufs; die Würde des Bauern 487

Peking: Das Drachensymbol; Bedeutung des Himmelsohns; der Kaiser als Schwungrad im Weltmechanismus; Zusammenbestehen von Souveränität und absoluter Verantwortlichkeit; Primat des Moralischen; die chinesische Weltanschauung und Kant; das Ideal des Nicht-Regierens; Regiment auf Grund der Ehrfurcht; chinesische Regierungsidee die höchste (490). — Peking; der chinesische Demokratismus; Sinn der Revolution; die drei Grundnachteile republikanischer Staatsform: sie führt keine Herrschaft der Besten herbei, befreit nicht, sondern bedingt eine Tyrannis der Maschinerie und senkt das allgemeine Niveau; Interesse für Politik zieht herab; trüber Anblick (496). — Die große Kaiserin; psychologische Intuition der Chinesen; warum sie Mißwirtschaft dulden, Respekt vor Ordnung, Mangel an Heroismus, Unadeligkeit (502). — Erneuerung Chinas nur aus konfuzianischem Geist heraus denkbar; der Geist des Konfuzianismus zur Erneuerung wenig geschickt; mögliche Metamorphose; Apologie der Geschichtsfälschung; Konfuzianer und Alt-Lutheraner; Luthertum und Kalvinismus (506). — Konfuzianismus und Protestantismus (512). — Diät und Mentalität; der Koch als Schöpfer; alle Sinne ursprünglich gleichwertig; Weltanschauung des Gaumens (516). — Chinesische Tafelfreuden; chinesisches Kombinationsvermögen, Gefühls- und

Seite

Liebeswerben (519). — Individualistische Auffassung des Eheproblems ein Mißverständnis; die Fortpflanzung als Gattungsangelegenheit; nachteilige Wirkung des Ideals der vollkommenen Ehe; Oberflächlichkeit der europäischen Liebesauffassung; mögliche Göttlichkeit der Geschlechtsliebe; Liebe bezieht sich immer auf das Typische; die Ehe der Zukunft (521). — Der chinesische Klassizismus; chinesische Schulbildung; Bedeutung der klassischen Philologie; der Chinese ein Philister (526). Ku Hung-Ming; europäische und chinesische Geschichte verglichen; warum alle Geschichte kurz ist; Kung Fu-Tse und Lautse als Antipoden (532). — Alle Chinesen physiologisch Konfuzianer; der Taoismus; Chinesen extreme Ausdrucksmenschen; Lautse als Narr; taostische Heilige (535). — Ein chinesischer Religionsstifter; Konfuzianismus und Christentum (538). — Die Chinesen unkirchlich, aber nicht irreligiös; die Kirche als „Anstalt"; warum sie im Protestantismus fortschreitend an Bedeutung verliert (540). — Weshalb der konfuzianische Mensch so oft vollendet erscheint; Vorzug des Ideals der Norm; Kung Fu-Tses Ablehnen des Außerordentlichen; das chinesische Vollendungsideal dem Normalmenschen am förderlichsten; wird der Konfuzianismus den Westen erobern? Vorzug unerreichbarer Ideale; Nachteile des Ideals der Norm; Goethe und Dr. Johnson (542). — Chinesisches Kaisertum; chinesische und amerikanische Selbstgewißheit 549

Hankow: Chinesische Verachtung des Kriegshandwerks; der Traum vom ewigen Frieden; Vorzüge des Duells 551

Auf dem Yang-Tse: Chinesische Landwirtschaft; der Konfuzianismus als sublimierte Bauernweisheit; naturhafte Tiefe noch so verfeinerter Chinesen; Moralität als gebildete Natur; die soziale Frage; die Tragödie des Fortschritts (554). — Moralität und Zweckmäßigkeit; moralische Bildung; Züchtung auf Charakter schafft nur Rohmaterial (560). — Sturm auf dem Yang-Tse; Pfütze und Ozean 563

Shanghai: Shen Chi P'ei; allgemeine Bestimmung des Chinesentums; der Chinese wenig individualisiert, Intellektualist, ist trotz niederer Naturstufe dem Kulturideal am nächsten gekommen; das Ideal der Konkretisierung; Chinas Kultur und das Zukunftsideal; die größere Originalität des Westens; Gedächtnis und Erinnerung als Pole des Geschehens (564). — Die Chinesen als menschlichste Menschen; Leichtverständlichkeit ihrer Zivilisation; Kultur und Ursprünglichkeit; Natur und Geist 570

Seite

VI. JAPAN 575

Durch Yamato: Reichtum der japanischen Natur; Einfluß der Natur auf die Kunstentwicklung; ostasiatische Maler als Yogis; der Mensch ist zugleich Pflanze, Felsen und Meer; japanische Forstwirtschaft; das Zwergen der Bäume (577). — Poesie des Hinterwäldlertums; der Konzentrische wesenhafter als der Exzentrische; Lafcadio Hearn; Höflichkeit des Herzens (580). — Japanische Kindererziehung; Konfuzianismus und japanische Rücksichtsnatur; ein bäuerlicher Weiser; christlicher Charakter seiner Sympathie (582). — Japaner dem Europäer nahe verwandt; was aus uns unter chinesischem Einfluß geworden wäre . . . 584

Im Kloster von Koya San: Christlich-mittelalterlicher Charakter dieses Wallfahrtsorts; die Geschichte des japanischen Buddhismus; parallele Fortentwicklung von Buddhismus und Christentum; Wandlungen dieses; sein beharrendes Wesen; wie spirituelle Kräfte ihre Verkörperung wechseln; eine bestimmte Qualität der Liebe macht das Christentum; Kern des Buddhismus; inwiefern es eine Vorsehung gibt; Katholizismus tiefer als Urchristentum; die „wahre Lehre" als Zukunftsideal; Açvagosha; japanische Sekten (585). — Verwandtschaft der japanisch-buddhistischen mit der katholischen Kirche; katholische Gestaltung vernunft-, buddhistische gefühlsgeboren; Irreelles der buddhistischen Kirche (593). — Skepsis japanischer Pilger; Formensinn; japanische Religiosität; japanisches Bewußtseinszentrum ruht im Empfinden (596). — Japanischer Patriotismus; was Tiefe ist; die Kriegsgefahr wandelt das Bewußtsein um; der Patriotismus als tiefstes des Japaners; dem politischen Idealzustand steht das Japan von gestern näher als unsere Zukunft 599

Nara: Buddhistische und mittelalterlich-christliche Kunst; keine Kunst absolut bodenständig; buddhistische Kunst als Normalausdruck japanischer Religiosität; äußerster Ausdruck eines Spirituellen wird immer von Materialisten gefunden; warum die Meisterwerke buddhistischer Kunst aus Ostasien stammen (603). — Einheitlichkeit des Zeitgeistes während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte; die Mahayana-Lehre tiefer als die christliche; Mahayana und Theosophie; Unüberwindlichkeit der Rassenanlage (609). — Japaner nicht verwandelbar; katholische und buddhistische Heilige (611). — Europäisches und japanisches Franziskanertum; Asiaten psychisch magerer als wir; je reicher der Körper, desto bessere Ausdrucksmittel hat der Geist; Chinas einzige Größe 613

Seite

Kyoto: Das japanische Mittelalter; das Schicksal als Konvention; Konvention als Natur; das Ende des Ritters; Tierarten als Vorurteile; der Rittertypus unersetzlich; der universalisierte Gentleman als höchster Adelstypus; warum die Aristokraten heute entarten; Edelleute als unvornehme Geschäftsmänner (615). — Mannigfaltigkeit Alt-Japans; typische Vollendung besser als individuelle; Kyoto und Versailles; Hofschranzen und Pinguine (620). — Japanische Zimmereinrichtung; Wesen des Geschmacks; die allgemein-asiatische Weltanschauung; japanische Bau- und Gartenkunst; Genji Monogatari (623). — Bedeutung der harmonischen Proportion; Rhythmik in Natur und Kunst; „Harmonie" in China und Japan; abstrakte und lebendige Rücksichtnahme; das Menschheitsorchester (626). — In Japan alles Sichtbare auf den Menschen zugeschnitten; der Schlüssel zum Geheimnis japanischen Kunstschaffens (630). — Die Welt des Sichtbaren eine Welt für sich; die Möglichkeit als spezifische Wirklichkeit des Metaphysikers; warum ich kein Gott bin (632). — Der japanische Tanz; die Geisha als Priesterin; was sie allein vermag; die Teezeremonie; Japan und England; Form schafft Inhalt; für die meisten kommt nur typische Vollendung in Frage (635). — Japan bei Nacht; Reinheit der Atmosphäre japanischer Freudenhäuser; Vorzug dessen, daß die Befriedigung des Geschlechtstriebes als selbstverständlich gilt; Japans Lösung des Prostitutionsproblems; ein Übel nur so zu beseitigen, daß man ihm den Charakter eines Übels nimmt (640). — Das Keuschheitsideal als Exponent sinnlicher Brutalität; das Sinnenreizende der europäischen Atmosphäre; der Orient unsinnlicher als der Okzident; ideale Lösung der sexuellen Frage in Indien; die künftige Freiheit der Frau (644). — Die Japanerin als vollendetster Frauentypus dieser Zeit; ein besseres System schafft sich notwendig bessere Wirklichkeit; Vorzüge ein Positiveres als Gebrechen; japanische Laxheit; japanische Auffassung weiblicher Reinheit 650

Isē: Japans bester Geist; die Ahnenverehrung; tiefer Sinn des Vorfahrenkultes; Naturhaftigkeit des Weibes und des Edelmannes; Wesen, Wert und Geschichte des Shintō; Japans Zukunft . . 655

Myanoshita: Warum Japan nicht großartig ist; der Mensch als Zentrum der Natur; kleines wirkt nie groß; Bedeutung des Quantitativen; inwiefern Gott mehr ist als der Blütenzweig; Rainer Maria Rilke 659

Nikko: Die Größe der Tokugawas; Bild und Rahmen; Sinn des Legitimitätsgedankens; geborene Herrscher und Parvenüs . . . 662

Seite

Tokyo: Das Mikadotum; Vorzüge der Autokratie; der Glaube der Untertanen macht aus dem Herrscher einen höheren Menschen; Nachteile der Republik (665). — Japanische Große; das demokratische Ideal bisher nur von Aristokratien verwirklicht (668). — Japaner ein fortschrittliches Volk, uns ähnlicher als den Chinesen; Bestimmung des Japanertums; der Jiujitsu sein Symbol; die chinesische Kultur ist Ausdrucks-, die japanische Einstellungskultur; die Japaner dürfen sich verwestlichen; Japans Hauptgefahren: es darf seinen Natursinn und seinen Patriotismus nie verlieren; nationale Höhepunkte; das Allzu-Ernste steht dem Japaner nicht an (670). — Die Mahāyāna-Lehre; Açvagosha und Bergson; Rehabilitierung der Geschichte; Sinn der Ähnlichkeit von Mahāyāna und Christentum; Mahāyāna-Lehre und Zukunftsreligion; japanische und europäische Religiosität; die Zen-Sekte; Zen und New Thougth (677). — Psychologie unserer Indomanie; nur Nichtgewohntes regt an; Segen der Nicht-Uniformität; indische und christliche Yoga; das Prinzip der Einmaligkeit; wahre Bedeutung unseres Interesses für die östlichen und des Orients für die westlichen Ideen; die Welt wird wieder einmal jung; Ähnlichkeit dieser Zeit mit den ersten Jahrhunderten nach Christo; der zu gewärtigende Erfolg der gegenseitigen Befruchtung von Ost und West; Übernahme des Fremden als kürzester Weg zur Selbstverwirklichung; das Grundgebrechen der westlichen Zivilisation; symbolische Bedeutung von Japans Unzulänglichkeit 684

VII. NACH DER NEUEN WELT. 691

Auf dem stillen Ozean: Selbstüberschätzung des Menschen (693). — Glück der Einsamkeit; das Ich als Merer; die gefährlichen Elemente im Menschen; jedem ein bestimmtes Quantum Schuld zugemessen (694). — Wer bin ich? Das Unsterblichkeitsproblem; mögliche Wiederverkörperung; Fortdauer nicht unvermeidlich; das Weltmeer regt buddhistische Gedankengänge an (696). — Der Albatros; wunderbare Fähigkeiten der Tiere; der Albatros als Ideal 700

Honululu: Exzentrische Fische; Zweckmäßigkeit erklärt nicht alles am Leben; Phantastik in Natur und Kunst; der Mensch als Barbar gegenüber den Fischen der Südsee; künstliche Tiere 702

Am Kilauea-Krater: Ein Feuermeer; das Feuer kein feindliches Element; die Kratergöttin 706

Seite

Auf dem Lavafelde vor dem Kilauea: Morgenstimmung; der Uranfang der Dinge bleibt ein Wunder; der Mythos als letztes Wort; die Geologie als Erzieherin; die Uraufführung der Lebenssymphonie 708

Nachts am Krater: Ich halte Wache bei der Weltschöpfung; Wahrscheinlichkeit der biblischen Darstellung; warum ich den Vulkan nicht auslöschen kann; Wesen des Lebens; Gedanken der Nacht 711

An der Bai von Waikiki: Die elyseischen Gefilde; die ersten Menschen nicht primitiv, sondern Götterkinder; inwiefern Götter weniger als Menschen sind (714). — Die Insel der Seligen; Wellen als Reittiere; der amphibische Mensch (717). — Das Reich der reinen Subjektivität; über die Liebe; die Grenzen von Dichtung und Wirklichkeit verschwimmen; Unbehilflichkeit des Mannes auf dem Meer der Gefühle; Nereiden- und Tritonenliebe 719

Nach Amerika: Rückschwenkung nach dem Westen; Amerikaner als typischeste Westländer; größere Idealität des Westens; im Westen sind alle Formen flüssig geworden; Wesen des Gegensatzes zwischen Ost und West; Vollendung oder Erfolg? der Zug ins Quantatitative; der Amerikaner als größter lebender Barbar; Apologie der Unzulänglichkeit; Zukunftsversprechen (721). — Seltsame Beziehung zwischen Vollendung- und Fortschrittsstreben; wir sind mit unseren Institutionen unserem Wesen vorausgeeilt; bei uns erweist sich das Gute als immer praktischer; bei uns wirken die idealen Forderungen als reale Mächte; inwiefern Fortschrittsstreben der Vollendung zugute kommt; die Aristokratie der Zukunft (727). — Die Demokratie als Arbeitshypothese; modern-westlicher und indischer Evolutionismus; Optimismus als Macht; er bewirkt ein geistiges Aufkreuzen der Masse; bald wird es keine ganz niederen Volksschichten mehr geben (731). — Exzentrizität als Naturbasis erfinderischer Originalität; Neuerungsstreben macht oberflächlich; Wesen unserer zeitweiligen Kultureinbuße; in uns werden, unter großen Kosten, neue Organe ausgebildet; fortan wird die individuelle Form der Masse die gleiche Vertiefung ermöglichen, wie bisher nur die typische; der Fortschrittsbegriff hat seinen Realgrund am Charakter des erkennenden Bewußtseins; warum unsere Zukunft sich wirklich im Sinn des vorausgesetzten Fortschrittsideals gestaltet (734). — Bedenken gegen die Heidenmission; christliche und bahaitische Missionare verglichen; die

Seite

einzigartige formende Macht des Christentums; dessen Geist einer der Praxis; Christi Lehren kein Maximum philosophischen Tiefsinns; Rechtfertigung der Mission; die Missionare geben ein Beispiel hohen Opfermuts, schöpferischen Optimismus; dieser dem Orient fremd; Überschreitung der psychischen Wasserscheide; absoluter Vorzug der christlichen Religion; wie keine andere verkörpert sie den Geist der Freiheit; die zwei Wege, sich frei zu erweisen; die zwei christlichen Grundgebote; worin die Inder gefehlt; wir Westländer sind Gottes Hände 737

VIII. AMERIKA 743

San Franzisko: Extrem westlicher Charakter dieser Welt; das „Sollen" als typisch-westlicher Begriff, dem Orient unbekannt; die Erscheinung erhält einen absoluten Sinn; Vorzug der westlichen Lebensmodalität für dieses Leben 745

Im Yosemite-Tal: Analyse des Westländerbewußtseins; Potenzierung des Ich; was Westländertum möglich macht; Bedeutung der Individualisierung; aller Geist erscheint im Körper gebannt; Jugendlichkeit dieser Welt; warum und inwiefern wir Materialisten sind (748). — Die Welt Lederstrumpfs; Rückblick auf meine Knabenjahre; die Amerikaner als Schulbuben; alle Westländer wesentlich jung; der Demokratismus hat die gleiche Verjüngung eingeleitet, wie vor 2000 Jahren der Barbarenansturm; der ganze Westen in den Flegeljahren; Alt-Europa wird bald ausgespielt haben; das Ende des abendländischen Kulturmenschentums 752

Im Mariposa-Hain: Die Riesenbäume; die Erde noch nicht altersschwach; unerhörte Abhängigkeit der westlichen Menschheit von äußeren Verhältnissen; Ursache dessen; ihre Lebensformel verlangt ewige Jugend; das Evangelium der Gesundheit; in Amerika werden wir unsere Entwicklung vollenden; Tradition als Fessel; neue Kulturen wachsen nur auf neuem Boden; wir heben als geistige Wesen eben dort an, wo die Physis in der Trias anhub; warum der Orient nie das Gleichheitsideal proklamiert hat; unsere Stellung des Lebensproblems bedingt ewigen Kampf 755

Am Gran Cañon des Colorado: Wesen des Erhebenen; ungeheure Macht der schlichten Kräfte des Alltags; Natur und Vernunft; die Gesetze des Verstandes als Normen der Weltordnung; Schönheit in der Natur und als Ideal (759). — Die Natur ist nicht mehr unerreichbar in ihrem Schaffen; der heutige

Seite

Mensch herrscht nicht als Gott, sondern als Erdgeist; er läßt sich von der blinden Natur sein Streben diktieren; warum er überall zerstört; die Erfahrung macht zuletzt den Narren klug; Mißbrauch der Naturkräfte führt am schnellsten zu ihrer weisen Benutzung; die Natur der Dinge führt eben dahin, was der Weise antizipiert hatte; hoffnungsvoller Ausblick 762

Durch Kalifornien: Europäischer und asiatischer Natursinn; unser Verständnis dem des Schulmeisters vergleichbar; unser Verhältnis zur Natur braucht diese nicht zu verunzieren; Wissenschaft als Vorläuferin der Kunst; unser Ziel 764

Im Yellowstone Park: Ausrottung des Büffels und Indianers; der „Fortschritt" verdürftigt die Erde; die Europäer als Allzerstörer; das Todbringende unserer Zivilisation; Hegels Irrtum; geschichtliche Bedeutsamkeit resümiert nicht alle Werte; materieller Erfolg kein Gottesurteil; der geschichtliche Prozeß eines Sinnes mit dem biologischen; verderbliche Folgen von Hegels Irrtum; Macht wesentlich böse; Funktion des Bösen in der Weltökonomie; Apologie der Zerstörung; Tod und Töten als normale Naturvorgänge; Schaffen und Zerstören als korrelative Attribute der Gottheit; die Unabwendbarkeit des Sterbens rechtfertigt den Mörder nicht; die Selbstregulierung der Natur und ihre Störung durch den Menschen; warum der Westländer jetzt vorherrschen muß; inwiefern es ein „Recht des Stärkeren" gibt (766). — Wir Abendländer sind wesentlich Kämpfer; unsere Tugenden sind Kriegertugenden; warum der Weise Kampf abweist: weil er schon ausgekämpft hat; Kampf verwandelt die Seele; wie Buddha und Christus ihre Erleuchtung gewannen; in einer Kampfeswelt allein allgemeines Fortschreiten möglich; die Natur der Dinge bedingt, daß jeder Fehler sich irgendeinmal rächt; die Dialektik des Geschehens beweist wenig im einzelnen, führt jedoch im Großen planvoll vorwärts; das Mögliche wird notwendig wirklich; jeder einzelne soll nur aufrichtig sein; unsere Karma-Yoga die tiefste von allen; die Verbesserung der Welt; in einer Kampfeswelt führt Egoismus am schnellsten zum Ziel; aus Konkurrenz entsteht notwendig igrendeinmal Kolloboration (774). — Die Kultur des Westens als die Kultur der Aufrichtigkeit; empirische Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue als Ideale; Geschichte der Wissenschaft; stirb und werde; der Weg zur absoluten Autonomie; Vorläufigkeit des amerikanischen Zustandes; dennoch steht er der äußerst denkbaren Vollendung näher als die indische Vollkommenheit; warum Tatsachen mehr als Einbildungen sind 779

Seite

Salt Lake City: Die Mormonen; psychologische Unbildung aller westlichen Religionsstifter; das Beispiel Luthers; die ungeheuerliche Dogmatik Calvins; wir Westländer nicht Versteher sondern Täter; die bewunderswerte Kulturarbeit der Mormonen; kein notwendiger Zusammenhang zwischen dem philosophischen Wert einer Idee und ihrer Bedeutung für das Leben; Beispiele; keine Religion kann abgesehen von den empirischen Verhältnissen beurteilt werden, innerhalb derer sie wirken soll (782). — Das amerikanische Sektenwesen als Repräsentant westlicher Religiosität; diese vom principium individuationis bedingt; das Individuelle als Wert; warum das Unterschiedliche bei uns Feindschaft bedingt, im Osten nicht; Vorzug unserer Auffassung vor der indischen; sie bezieht alle Werte auf das persönliche Leben; der normale Weg des Fortschreitens führt automatisch aus den Beschränkungen hinaus; wie Intoleranz sich in Toleranz umsetzt; außerordentliche Möglichkeiten der christlichen Entwicklung; christliche Liebe; was sie ist und werden kann; die freieste Stellung zum Tod; sein Überwinden; das göttliche Licht wird dereinst an der christlich gestimmten Seele ein vollkommenes Medium besitzen 787

Ostwärts: Amerika dem Idealzustande näher als Europa; die Überlegenheit des kleinen Mannes; alle Arbeit gleich ehrenvoll; indische und amerikanische Auffassung der Gleichgültigkeit des Äußerlichen; in Amerika bedingt die Demokratie nicht notwendig eine Herrschaft der Inkompetenz; warum das Erstarken der niederen Volksschichten in Europa unheilschwanger ist; der Amerikaner setzt nicht voraus; daß andere für ihn zu sorgen hätten; indivudualistische Gesellschaftsordnung undenkbar auf Grundlage von Mitleidsmoral; ihre mögliche Vollendung in Amerika (793). — Amerikanische Landwirtschaft; warum der Beruf des Landwirts als edelster gilt; chinesische, europäische und amerikanische Agrikultur; die letztere als Keim eines Höchsten; je freier ein Mensch, desto mehr naturhafte Schranken darf er verleugnen; weshalb aller äußere Fortschritt zunächst einen inneren Rückschritt bedingt; Zukunftsausblicke (799). — Vorzüge des Kulturzustandes, der in Hinnehmen und Erleiden wurzelt; Relativität aller Gestaltung; Genese des Sündigkeitsbewußtseins; Vorteile und Nachteile von Karma-Lehre und New Thought; es gibt ein Schicksal; Vorzug der neuen Stellung zum Leben; er bezieht das Dasein auf einen tieferen Grundton; Gott als Ich und als Du; Überwindung der Möglichkeit des Pessimismus (803). — Wie sehr der Fortschrittsbegriff dieser Welt

Seite

gemäß ist; warum die Griechen ihn nicht hatten; unser Beruf auf Erden; bisher kaum die Vorarbeiten erledigt; Notwendigkeit blinder Kämpfer 807

Chicago: Alles Leben geht auf im maschinellen Betrieb; absoluter Vorzug der Mechanisierung; sie ersetzt das, was die Antike durch Sklaverei besaß; die amerikanischen Geschäftsleute als Yogis; die amerikanische Lebensformel verdürftigt den Menschen, entwickelt ihn zum Tier zurück; Ursache ihrer Werbekraft (809). — Der Schlachthof; die Fabel Dschuang Tses vom Fürsten und dem Metzger; der Amerikaner als Gegenpol des indischen Weisen; des Westens Gefahr (812). — Der künstliche Mensch als Ziel der neuesten Entwicklung; Eve future; Automat oder Gott?; intellektuale Objektivationen als Fesseln; der russische Bauer als Ideal; der Weg zur Allwissenheit 814

New York: Mensch und Ameise; Vorzüge der Großstadt; die bestmögliche Lösung des äußeren Lebensproblems; vollkommene äußere Organisation schafft die Möglichkeit vollkommener Freiheit; Fortschritt führt zur Vereinfachung; Komfort als Form der Askese (817). — Suprematie Amerikas in der Orgiansation des äußeren Lebens; die amerikanische Religion; irdischer Erfolg als Gradmesser göttlicher Gnade; Weltzugekehrtheit des amerikanischen Christentums; keinerlei Animosität gegen den Besitz; Wohlstand als Notmalzustand des Begnadeten; die kopernikanische Tat des amerikanischen Christentums; zwei Wege, materielles und spirituelles Streben zu vereinen: Verzicht auf jenes oder dessen Heiligung; letzteres allein kommt für den Westen in Frage; Verkörperung des spirituellen Ideals im temporellen Streben; nie wird das Christentum überwunden, es kann nur umgedeutet werden; Wohlstand als Normalzustand; Armut als absolutes Übel; der Mensch soll nicht bedürfnislos sein; jeder Gewinn an empirischen Fähigkeiten bedeutet Zuwachs an Ausdrucksmitteln für den Geist; die Befriedigung der Bedürfnisse muß selbstverständlich sein (819). — Die Kluft zwischen äußerem Vorgeschrittensein und innerer Vollendung in Amerika noch größer als in Europa; Gründe hierfür; das Fortschrittsideal muß überstiegen werden; es gilt Vollendung, nicht Erneuerung; Bekehrung als Hilfskonstruktion; von einer neuen Form wird das Heil nie mehr kommen; wir sind alle endgültig über Name und Form hinaus; wie allein unser Fortgeschrittensein zum Ausdrucksmittel des „Einen, was nottut" werden kann; unsere wahre Mission: der Idee der Universalität zu vollendeter Verkörperung zu ver-

Seite

helfen; warum die Universalitätsbestrebungen früherer Zeiten fehlgehen mußten; wir haben die einzig haltbare Brücke geschlagen zwischen Ideen- und Erscheinungswelt; die höchste Bewußtheitsstufe; fortan werden Nationalgefühl und Welrbürgertum sich nicht mehr ausschließen; die künftige Solidarität der Menschheit; inwiefern wir die höchste Naturstufe verkörpern; Zukunftsausblicke; die Differenziation wird einmal umschlagen in Integration; ein dummer Zufall mag die Entwicklung plötzlich abschneiden; die Erde eine Stätte der Ansätze, nicht der Erfüllungen; die Evolution des Geistes hat kein zuverlässiges Mittel an dieser Welt, sein eigentliches Ziel liegt überhaupt nicht in ihr; es kommt nicht auf Erreichen auf Erden an, sondern auf Erreichenwollen; die Vollkommenheit der Erde nicht Selbstzweck; Fortschritt in der Idee ein wesentlicheres als realer Fortschritt (827). — Die Freiheitsstatue; Unerfreulichkeit des heutigen amerikanischen Zustandes; nicht Freiheit, sondern Willkürherrschaft; jeder Mensch ist wesentlich frei; die langsame Entwicklung seines freienWesens; erst der Vollendete lebt wahrhaft aus seiner Freiheit heraus; die Entwicklung des Individuellen hat im Sozialen ihr Spiegelbild; sie läuft nicht geradlinig ab; was es gilt; Überflüssigwerden aller Dogmen, Grundsätze, Vorurteile und Pflichtvorstellungen; das Ziel ist, unmittelbar aus sich zu leben; aufgezwungene Schranken sollen freigewählten Platz machen; die traditionellen Ordnungen drücken Wirklichkeiten aus; das Leben in Amerika nicht autonomer, sondern abhängiger von äußeren Umständen; Überwindung des Demokratismus; äußere Schrankenlosigkeit als bester Lebensrahmen einer innerlich höchst gebildeten Menschheit; die Idee des Demokratismus wird sich nicht allein als wahr im Prinzip, sondern als darstellbar in der Erscheinung erweisen; ihr letzter Sinn; der Geist ist mächtiger als die Natur; Überwindung aller Naturbestimmtheit 836

IX. HEIMGEKEHRT. 845

Rayküll: Rückblick; die neuen Aufgaben; jetzt gilt es stillehalten lernen; ich muß unabhängiger werden von meiner Unabhängigkeit; bin ich der Selbstverwirklichung näher heimgekehrt? Metaphysik und Musik (847). — Relativität der Zeit; alle Erinnerungsbilder verblassen, Neues entsteht; wieder kommt alles anders; ich spüre kein Bedürfnis mehr nach Metamorphosen; man verurteilt bei anderen am schärfsten, was man in sich nicht liebt; Persönlichkeit kein Ideal; der Vollendete verleugnet nichts mehr; Dimensionswechsel in meinem Leben; mein Innerstes hat die

Seite

Initiative ergriffen; dennoch erkenne ich mehr denn je, daß der Umweg um die Welt den kürzesten Weg zu sich selbst bezeichnet; Unmöglichkeit, Erfahrungen vorweg zu nehmen; Wesenserkenntnis hebt das Menschsein nicht auf, sondern erfüllt dasselbe; vollkommene Freiheit beginnt erst jenseits der Wandelbarkeit; inwiefern die christliche Mystik tiefer als die indische blickt; Gott als Mensch von allen der menschlichste (850). — Der Weltkrieg; die Einheit des Menschengeschlechts besteht dennoch fort; Übergang zur universelleren Welt von morgen durch Ausrottungskämpfe; die Erkenntnis wesentlicher Freiheit hat ihr Korrelat am Zusammenhangsgefühl; ich bin nichts aus mir selbst; ich kann die Welt, in der ich lebe, ebensowenig verleugnen, wie mich selbst; Pflicht, an ihrer Vervollkommung zu arbeiten; Bodhisatva und Weiser; jener, nicht dieser als Ziel des Menschenaufstiegs 854

VORBEMERKUNG

Vorliegendes Tagebuch bitte ich zu lesen, wie einen Roman. Wenngleich es sich zum großen Teil aus Elementen aufbaut, welche die äußeren Anregungen einer Weltreise in mir entstehen ließen, und viel objektive Darstellungen und abstrakte Betrachtungen enthält, welche selbständig für sich bestehen können, so stellt es als Ganzes doch eine von innen heraus erschaffene, innerlich zusammenhängende Dichtung dar, und nur wer es als solche auffaßt, wird seinen eigentlichen Sinn verstehen. Über diesen will ich nichts vorausbemerken. Er wird sich dem offenbaren, der dem Wanderer willig durch seine vielfachen Stimmungen und Wandlungen hindurch Gefolgschaft leistet, nie vergessend derweil, daß das Faktische mir nirgends Selbstzweck, sondern überall nur ein Ausdrucksmittel ist für einen Sinn, welcher unabhängig von ihm besteht; der sich dementsprechend nicht daran stößt, daß Gedanken über fremde Kulturen mit Selbstbetrachtungen, exakte Darstellungen mit dichterischen Umbildungen abwechseln, daß viele, vielleicht die meisten Schilderungen mehr der Möglichkeit, als der Tatsächlichkeit gerecht werden; der sich vor allem auch durch die Widersprüche nicht beirren läst, in die mich Standpunkt- und Stimmungswechsel mit Notwendigkeit häufig verstricken, und deren Auflösung ich nicht immer ausdrücklich mitteile. Wer mich in diesem Geiste liest, dem wird, so hoffe ich, noch ehe er ans Ende gelangt, die

Ahnung weniger einer theoretisch-möglichen Weltanschauung, als einer praktisch-erreichbaren Bewußtseinslage aufgegangen sein, der so manches verhängnisschwere Problem von Hause aus gelöst erscheint, in der unüberbrückbare Gegensätze verschmelzen und vieles einen neuen, volleren Sinn erhält. — Auf daß nun auch der auf seine Rechnung komme, dem es vornehmlich um Einzelerkenntnisse zu tun ist, habe ich dem Buch ein ausführliches Register angehängt, das ihm das Zusammensuchen der verstreuten Stellen, die auf gleiche Probleme Bezug haben, erleichtern wird.

. . . . . Dies schrieb ich im Juni 1914; im Herbst jenes Jahres sollte das Werk erscheinen. Da kam die Kriegserklärung; sie unterbrach, bis zur Besetzung Estlands durch deutsche Truppen, jede Verbindung zwischen dem Verlag und mir. In seinen Händen befand sich druckfertig der erste Band, in den meinen verblieben die Korrekturbogen zum zweiten. — Trotz der langen seither verstrichenen Zeit gebe ich mein Reisetagebuch nun in der Hauptmasse nach unveränderter Gestalt heraus; soweit es einer orientalisierenden Einstellung entspringt, gehört es durchaus meiner Schaffensperiode von 1911—14 an, hätte daher durch Umarbeitung von einem neuen Zustand her allenfalls verlieren können. Nur die beiden letzten Teile — Amerika und Rayküll — habe ich während der Kriegsjahre nicht allein verändert, sondern beinahe vollständig neu verfaßt; dies erwies sich als notwendig, um mein Unternehmen wahrhaft zu vollenden. 1914 war ich vom Orient noch so sehr besessen, daß ich mich als Abendländer nicht unbefangen darstellen konnte; den entsprechenden Abschnitten gebrach es daher an Klarheit und Überzeugungskraft. Und um dem Ganzen die Abrundung, den Abschluß zu geben, den seine Idee verlangte, um im Finale das lebendige Fazit meines Umweges um die Welt zu ziehen —

dazu fehlte mir damals vollends die Distanz. Heute glaube ich soviel getan zu haben, wie meine Fähigkeiten mir gestatten. Die lange, lastende Schreckenszeit hätte somit einer Geistesschöpfung wenigstens zum Heil gereicht ....

Rayküll i. Estland, im Frühjahr 1918.

Hermann Keyserling

Der Text der zweiten Auflage hat, gegenüber der ersten, nur geringfügige Änderungen und Nachbesserungen erfahren.

Murnau, im August 1919.

H. K.

Zur dritten Auflage habe ich nichts anderes vorauszubemerken, als zur zweiten. Möchte aber, bei dieser Gelegenheit, den Freunden des Tagebuchs empfehlen, nach dessen Lektüre noch die kleine Schrift „Was uns nottut — was ich will" zur Hand zu nehmen: vielleicht wird diese einigen den Weg von der theoretischen Erkenntnis zur praktischen Lebensneugestaltung weisen.

Friedrichsruh, im Februar 1920.

H. K.

I.

NACH DEN TROPEN

VOR DER ABREISE

Wozu gehe ich noch auf Reisen? — Meine Wanderjahre liegen hinter mir. Vorüber sind die Zeiten, da Stoffaufnahme als solche mich innerlich bereicherte. Dazumal fiel inneres Wachstum mit Verbreiterung der Oberfläche zusammen; ich stand geistig auf der Stufe des Kindes, das zunächst seinem körperlichen Umfange nach zunehmen muß, ehe von andersartigem Vorwärtskommen die Rede sein kann. Allein kein Kind, so lebendig es sei, wächst ins Unbegrenzte hinaus; irgendeinmal ist bei jedem der kritische Punkt erreicht, wo es im bisherigen Sinne nicht mehr weitergeht, wo es heißt: ganz stehenbleiben, oder seine Entwicklung in eine andere Dimension hinüberverlegen. Und da das Leben, wo nicht erschöpft, nie stillesteht, so ereignet sich der erforderliche Dimensionswechsel in einem gewissen Alter von selbst. Jeder strebt als reiferer Mensch aus eben den Motiven nach Vertiefung und Potenzierung, die in jungen Jahren seinen Sinn auf Verbreiterung und Bereicherung gerichtet hielten.— Wenn ich nun die Art und den Grad meines heutigen Erfahrenkönnens und -wollens mit dem von ehemals vergleiche, so fällt mir ein grundsätzlicher Unterschied auf. Damals ging, wie gesagt, jeder neue Eindruck, jede neue Tatsache als integrierender Bestandteil in mein wachsendes Individuum ein; dieses wurde um so viel mehr, als es mehr aufnahm. An jedem neuen Eindruck gewann ich ein neues Ausdrucksmittel, jede

neue Anschauung verstärkte mein Selbstgefühl, so daß es nicht widersinnig war, wenn ich der Hoffnung lebte, von außen gleichsam zu erjagen, was mich im Innern trieb, sich mir aber noch nicht geoffenbart hatte. Wie nun meine Organe erstarkten, wie ich sie besser und besser zu nutzen verstand; wie Neubildungen seltener wurden und die Seele des Ganzen andrerseits mehr und mehr jedes Einzelne zu durchdringen begann, da verblaßte in entsprechendem Tempo mein Interesse am Äußerlichen, das bei mir ja nur ein Vorläufiges, fast ein Vorwand gewesen war. Heute bekümmert keine Tatsache als solche mich mehr. Ich lese ungern, bedarf der Menschen kaum, und mehr und mehr zieht es mich hin zum Einsiedlerleben, in dessen Rahmen ich doch am besten meiner Bestimmung leben kann. Ich bin nun einmal Metaphysiker, kann nur dieses eine sein (so vieles andere ich auch, bald mit, bald ohne Erfolg, betreiben mag); welches bedeutet, daß ich mich wahrhaft und ernsthaft nur für die Möglichkeit der Welt, nicht für ihr Da- und Sosein interessiere. Aus alter Gewohnheit, zum Teil aus Selbstdisziplin, verfolge ich den Fortschritt der Naturwissenschaften, studiere ich die Eigenheiten der Menschen, die meinen Weg kreuzen, oder lese ich die Bücher, die deren Niederschlag bedeuten: angehen tut mich das alles nicht mehr. Wie kommt es unter diesen Umständen, daß ein tiefgewurzelter Instinkt mich eben jetzt eine Weltreise antreten heißt — ein Instinkt, nicht minder gebieterisch, als der es war, der mich in früheren Zeiten, und stets in richtiger Reihenfolge, von Klima zu Klima trieb, um meine schwankende Gesundheit durch äußere Stützungen im Gleichgewicht zu erhalten? — Es ist nicht Neugierde; immer größer wird meine Abneigung gegen alles „Sehenswürdige", sofern es zu meinem inneren Streben in keiner notwendigen Beziehung steht. Es ist auch nicht Forschungstrieb, denn schon

gibt es kein Spezialproblem mehr, das meine Natur von Grund aus ernst nehmen könnte. Was mich hinaustreibt in die weite Welt, ist eben das, was so viele ins Kloster getrieben hat: die Sehnsucht nach Selbstverwirklichung.

Als ich mich, vor einigen Jahren, zur Niederlassung in Rayküll entschloß, da wähnte ich, ich bedürfte der Welt nicht mehr. Ich hätte ihrer auch nicht mehr bedurft, wenn ich mein Ziel im Austragen schon gekeimter Ideen gesehen hätte, denn solche entwickeln sich nirgends ungefährdeter als in anregungsarmer Abgeschiedenheit. Aber ich erwartete von Rayküll mehr: ich hoffte, ich würde in seiner Abgeschiedenheit zu jener äußersten Selbstverwirklichung gelangen, dank welcher die Gedanken, die mir kämen, als reiner Ausdruck des metaphysisch Wirklichen gelten dürften; ich hoffte, ich würde in ihr hinauswachsen über alle zufälligen Bindungen von Zeit und Raum. In dieser Hoffnung sah ich mich getäuscht. Ich mußte erkennen, daß ich wohl immer mehr „ich selbst" wurde in meiner Landeinsamkeit, nicht aber im metaphysischen, sondern im empirischen Verstande; und das war das genaue Gegenteil von dem, was ich erstrebte. Ich mußte erkennen, daß es noch zu früh war zum Verzichte auf die Welt. Den meisten Sterblichen mag Persönlichkeit das „höchste Glück" bedeuten: es ist die Tragödie der Tragödien des Metaphysikers, daß er das Individuum in sich nie völlig überwinden kann. Keats sagt vom Dichter: *The poetical nature has no Self — it is everything and nothing; it has no character . . . . A poet has no identity — he is continually in for and filling some other body.* Er hätte hinzufügen können, daß der Dichter vor allem in diesem Sinne selbstlos sein soll; daß er nur insoweit, als er es ist, seinen Beruf erfüllen kann. Das gleiche gilt in höherem Maße und in einem viel tieferen Sinne noch vom Metaphysiker. Der Metaphysiker verhält

sich zum Dichter, wie dieser sich zum Schauspieler verhält. Der Komödiant stellt dar, der Dichter schafft, der Metaphysiker antizipiert im Sinn alle mögliche Darstellung und Schöpfung. So darf er in keiner Gestaltung aufgehen, darf er mit keiner sich identisch fühlen; sein Bewußtseinszentrum muß mit dem der Welt zusammenfallen, er muß jede einzelne Erscheinung vom Standpunkte Gottes aus sehen. So vor allem seine eigene Individualität, seine eigene Philosophie. Zu dieser Vertiefung verhalf mir Rayküll nicht. Ich fing an, gleich so vielen, den Weltprozeß in einer bestimmten individuellen Formel erschöpft zu wähnen, persönlich-zufällige Eigentümlichkeiten als notwendige Attribute des Wesens zu beurteilen. Ich fing an, „Persönlichkeit" zu werden. Da erkannte ich, wie weise Pythagoras und Plato daran getan, daß sie bis ins späte Mannesalter hinauf ihr Wanderleben fortsetzten: solange als irgend möglich, muß der unvermeidliche Kristallisationsprozeß aufgehalten werden; solange es irgend geht, muß Proteus proteisch bleiben, denn nur Proteusnaturen sind berufen zum Priestertum der Metaphysik. So beschloß ich, mich in die Welt zurückzubegeben.

Inwiefern hilft nun die Welt zur Selbstverwirklichung, die ich meine? denn meistens heißt es doch, sie hindere sie. Sie hilft dem, der die entsprechende Naturanlage besitzt, indem sie seine Seele zu immer neuen Gestaltungen zwingt. Seit ich erwachsen bin, bedeuten Eindrücke als solche mir wohl nichts mehr; mein Geist gewinnt nicht mehr durch bloße Stoffaufnahme. Dafür reagiert er jetzt als Ganzes verschieden, je nach den Umständen, innerhalb derer er sich befindet, und dies Verschiedenwerden erschließt mir Seiten der Wirklichkeit, zu denen mir früher jeder Zugang fehlte. Dem Unverwandelbaren kann die Welt, seit er erwachsen,

allerdings nichts nützen. Je mehr der sieht, erlebt, erfährt, desto oberflächlicher wird er, weil er mit Organen, die nur auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit zugeschnitten sind, nun vielen gerecht werden will und so notwendig falsche Eindrücke gewinnt; dem ist es besser, er bleibt in seiner Sphäre. Der Plastische hingegen, den jedes neue Milieu, dessen Eigenart entsprechend, verwandelt, kann nimmer genug erleben, denn er geht aus jeder Metamorphose vertieft hervor. Indem er am eigenen Leib erfährt, wie bedingt alle Gestaltung im allgemeinen ist, was jede einzelne im besonderen auslöst, wie die eine mit der andern zusammenhängt, sinkt sein Bewußtseinszentrum langsam in jenen Grund hinab, wo das Wesen als solches lebt. Ist es nun dort verankert, dann läuft er nicht mehr Gefahr, irgendeine Einzelerscheinung zu überschätzen: alles Besondere versteht er vom Wesen her. Das tut der Gott von vornherein, kraft seiner bloßen Natur. Der Mensch gelangt auf die Dauer dahin, indem er alle Kreise durchläuft.

So trete ich denn eine Weltreise an. Europa fördert mich nicht mehr. Zu vertraut ist mir schon diese Welt, um meine Seele zu neuen Gestaltungen zu zwingen. Und dann ist sie an sich auch zu beschränkt. Ganz Europa ist wesentlich eines Geistes. Ich will in Breiten hinaus, woselbst mein Leben ganz anders werden muß, um zu bestehen, wo das Verständnis eine radikale Erneuerung der Begriffsmittel verlangt, wo ich möglichst viel von dem vergessen muß, was ich ehedem wußte und war. Ich will das Klima der Tropen, die indische Bewußtseinslage, die chinesische Daseinsform und viele andere Momente, die ich gar nicht vorausberechnen kann, umschichtig auf mich einwirken lassen und zusehen, was aus mir wird. Wenn ich alle Koordinaten bestimmt habe, müßte ich auch den Mittelpunkt besitzen. Dann müßte ich hinausgelangt

sein über die Zufälligkeiten von Zeit und Raum. Wenn irgendetwas, so wird der Umweg um die Welt mich zu mir selber führen.

IM MITTELLÄNDISCHEN MEER

Jetzt wäre aller äußerer Zusammenhang mit dem, was mich sonst bindet, abgeschnitten; kein Brief mehr wird mich erreichen, keine Nachricht. Das Gefühl der gewonnenen Freiheit beseligt mich. Gewiß: so, wie die Mehrheit es versteht, dürften wenige unabhängiger dastehen als ich; ich habe keinen äußeren Beruf, keine Familie, um die ich mich zu kümmern hätte, keine zeitraubenden Verpflichtungen; ich kann tun und lassen, was ich will. In meinem Sinne frei wäre ich erst dann, wenn ich auch psychisch ungebunden wäre, wenn ich jeden Morgen erwachen könnte als ein quasimodogenitus, — und dies gelingt mir noch immer nicht ohne gelegentliche Gewaltmaßregeln. Die geistigen Zusammenhänge, innerhalb welcher ein Mensch lebt, bedingen ihn nicht allein von innen her, sie sind ihm zugleich eine stets gegenwärtige Außenwelt; und diese Außenwelt kann dermaßen aufdringlich werden, daß das Bewußtsein dort, wo es Innerstes vorzustellen wähnt, tatsächlich nur diese reflektiert und so über die Wiederspiegelung äußerer Verhältnisse überhaupt nicht hinausgelangt. Diese Lage verschlimmert sich noch im Fall der scheinbar Bevorzugten durch die Schöpfungen, die sie selber in die Welt setzen. Aus den Wirkungen, welche diese auslösen, bilden sich neue Netze von Beziehungen, für die sie sich natürlich interessieren, die sie oft angenehm beschäftigen — jedoch notwendig vom Eigentlichen ablenken. Viele geistig lebendige Menschen scheinen seltsamerweise in dem, was ich als Verhängnis empfinde, ein erstrebenswertes Ziel

zu sehen. Gleichviel, wie sie sich ihr Verhalten deuten mögen: sie sind es zufrieden, Exponenten oder Faktoren gegebener Beziehungen zu sein. Sie treibt es nicht hinan, über das fertig Gestaltete hinaus, in jene wesenhaftere Welt, wo der Sinn als Primäres lebt und alle Tatsachen zu Symbolen umgeboren werden. So gefallen sie sich als Schulhäupter und geistige Führer, und in ihrem Individuum oder ihrem System (was dem Prinzip nach auf eines hinausläuft) verehren sie ein höchstes Gut. Ich hingegen sehe in der höchstdenkbaren Idee nur den abstrakten Repräsentanten, im bestmöglichen System nur das erstarrte Skelett, in aller Tatsächlichkeit bloß den Niederschlag und in aller Individualität nur einen Ausdruck oder ein Ausdrucksmittel dessen, was einzig unbedingten Wert besitzt. Deshalb kann ich mich dabei nicht bescheiden, Exponent oder Faktor zu sein, kann ich keinen Endzweck darin sehen, eine Idee zu vertreten oder fortzuentwickeln. Im letzten gilt es ja nicht, neue Phänomene in die Welt zu setzen oder vorhandene zu erhalten und fortzuzüchten (so gut dies im vorletzten sei): es gilt im gegebenen Phänomen, ob erfunden oder vorgefunden, das zu erkennen oder darzustellen, was, selbst ungeformt, alle Form von innen her bedingt. Wie soll das dem gelingen, der ganz in der fertigen Gestaltung aufgegangen ist? — Nun, aufgegangen wäre ich in dieser wohl noch nie, auch in der eigenen nicht. Niemals, das ich wüßte, habe ich mich mit meinem Individuum oder mit meinem Werk im tiefsten identisch gefühlt; von Jugend auf habe ich mit dem Menschen von gestern fortschreitend gebrochen und jedes vollendete Werk augenblicklich abgestoßen, wie der Polypenstock die reifen Medusen abstößt. Aber so frei bin ich innerlich noch nicht, daß ich wie selbstverständlich von Äußerlichkeiten absehen könnte. Immer wieder fängt sich mein Bewußtsein in psychischen Bin-

dungen, und es bedarf der Anstrengung, mich loszureißen, und immer reicht die Kraft dazu nicht hin. Und die erforderliche Anstrengung wird stetig größer, weil das Netz der Beziehungen täglich wächst, in das ich ideell hineingehöre, und immer dichter und verstrickter wird. Und manchmal überkommt mich so etwas wie Angst, ich möchte einmal doch eingefangen werden ... Da wende ich denn, wenn es anders nicht mehr geht, ein mechanisches Mittel an: ich reise fort; verlasse meine Welt, bis daß ich ihr soweit entfremdet bin, daß ich sie wieder übersehen und meistern kann. Ich weiß, gar viele, und nicht die schlechtesten, mißbilligen solchen Schritt; man soll stark genug sein, predigen sie, um ohne Kunstgriffe bestehen zu können. Ja, man soll; aber wenn man es nicht ist? Soll man verzichten auf ein erreichbares Ziel, weil man es auf dem kürzesten Wege nicht erreichen kann? Soll man das bißchen Kraft, über das man verfügt, zur Erzwingung dessen verschwenden, was einem nicht Endzweck, sondern Mittel ist und auf einem Umwege leicht gewonnen werden kann? Ich gestehe: in bezug auf meine Psyche bin ich aus tiefster Überzeugung Jesuit; oder genauer und weniger ärgerniserregend ausgedrückt: ich sehe ein Mißverständnis darin, seine psychischen Umstände irgendwie anders zu behandeln, mit mehr Respekt, Deferenz, als die der äußeren Natur. Sie ist doch Außenwelt, nicht Ich, diese unzulängliche Anlage, und der Außenwelt schulde ich keine Ehrfurcht. Ja, anstatt verdrossen darüber zu sein, daß ich äußere Mittel anwenden muß, bin ich es im Gegenteil zufrieden, daß die Psyche einfältig genug ist, auf so simple Maßnahmen, wie mechanisches Ausschalten von Eindrücken u. dgl., so stark und so schnell zu reagieren.

Frauen rechnen mit ihrer grundsätzlichen Verführbarkeit als mit einem Tatbestand, der sich von selbst versteht; den

Mann, der keine Liebe zu wecken weiß, beurteilen sie als ungeschickt, es sei denn, daß ihm an Liebe nichts liege. Damit beweisen sie nicht allein bessere Menschenkenntnis, sondern auch tieferes Lebensverständnis, als die meisten Philosophen es besitzen. Die Psyche ist Natur, muß als solche behandelt und beurteilt werden; von Hause aus sind ihre Prozesse auf keine geistigen Werte bezogen. Freilich läßt sich aus dieser Tatsache mehr denn eine Konsequenz für die Praxis ziehen: man braucht nicht den Bestimmungen zu entlaufen, man kann die höchsten geistigen Werte, wenn man will, einer beliebigen Naturbestimmtheit einbilden. So ist die Lust in der Ehe, der Mord in der Richtergewalt geheiligt worden, und das war gut. Welche Alternative man ergreift, hängt von den Zielen ab, die man sich vorgesetzt hat. Mir nun verbieten die meinen bis auf weiteres, in irgendeiner Gestaltung zu verharren. Also darf ich auch keine ganz ernst nehmen.

IM SUEZ-KANAL

Die Luft, die hier weht, regt meine Einbildungskraft gewaltsam an ... In der blaugrauen Mondnacht scheint die veilchenfarbene Wüste im Osten über alle Horizonte hinüberzugreifen. Über mir, in schwindelerregender Höhe, weit höher, als ich sie früher gesehen, kreisen blinkend die Sterne, und hoch, hoch über diesen erst wölbt sich das Firmament. Unglaubwürdig weit erscheint der Raum, fast ins Unräumliche hinübergesteigert. Eine Art horror vacui überkommt mich. Mir ist, als schriee diese tote Welt nach Leben; krampfhaft drängt es mich, wie den Dschinn aus der Flasche, die ihn einschloß, aus meinem Körpergehäuse hinaus, zu wachsen, mich auszudehnen, bis daß die Leere ausgefüllt wäre. Und siehe! Aus meinen Wehen heraus verdichtet sich,

vor mir, über mir, zwischen Himmel und Erde begrenzt und doch allerfüllend, eine ungeheure Gestalt. Die Gestalt Eines, dessen Leib einer Gewitterwolke gleicht, dessen Wesen die Gespanntheit verhaltener Gewalttätigkeit ist. Noch kürzlich war Er gar nicht da; und doch, so wie Er da ist, erscheint Er als Mittelpunkt der Welt. Er, der allzupersönliche, als Seele dieses unpersönlichen Alls. Also bedeutet das große Schweigen nur das Anhalten des Atems vor dem Sturm, diese tiefe, feierliche Stille nur das Aussetzen jähen Verhängnisses. Was geschieht, wenn Der da oben in Zorn entbrennt? — In der Wüste erhebt sich der Samum, fegt der Sandsturm die Dünen fort . . . .

Das ist der Gott, zu dem die Wüstenvölker beten. Es ist nicht Allah, nicht Jahveh; es ist keiner der historischen Götter, die aus dunklen Anfängen, dank sich häufenden Erbschaften, vom Duodezfürsten zum Himmelsgebieter aufgerückt sind. Aber er liegt ihnen allen zugrunde, lebt in allen fort, gleich wie der Ahn in seinen fernen Enkeln fortlebt. Und manchmal, von Zeit zu Zeit, immer wieder, tritt er in eigenster Gestalt hervor. Als das verschmachtende Israel sich in der Wüste gezüchtigt glaubte, war Er es, den es drohend über sich schaute; wenn der Beduine sich vor dem Samum verbirgt, dann ist Er es, vor dessen Grimm er bebt.

Das ist der Wüstengott. Überall, wo der phantasiebegabte Mensch sich hineinlebt in das ihn umgebende All, bringt dieses Götter und Geister hervor. Je nach der Sonderart der Eltern werden besondere Wesen geboren; bald überwiegt das mütterliche, bald das väterliche Blut. In Griechenland sind die Götter nach dem Vater geraten; bei ihnen treten die Züge der Mutter nur undeutlich hervor; fast scheint es, als hätte sie beliebig sein können. Im Falle der Wüstengottheiten hat die Mutter den Charakter bestimmt. Unaufhaltsam, wie

naturnotwendig, strahlt die Sandfläche die Gebilde gewalttätiger Himmelsdespoten aus. Dieses tote Universum schreit nach Leben, dieses starre, ewige Gleichgewicht nach Willkür zur Ergänzung, diese Stille ankt nach dem Sturm. Ich weiß nicht, ob die Stämme der Wüste viel Einbildungskraft besitzen: wie einfach, ja dürftig sind doch die Charaktere ihrer Divinitäten! Allein der geringste Keim, von der Wüste dem Himmel eingepflanzt, entfaltet sich zu riesiger Gestalt, so daß ein noch so einfaches Gebild, der Pyramide gleich, durch seine Dimensionen Großheit gewinnt.

In diese Natur paßt das ungeheure Menschenwerk, der geradlinige Suez-Kanal, der die Wüste so grausam durchschneidet, gar wundersam hinein. Auch er ist ja ein Willkürprodukt; ein Verhängnis, von überlegener Macht der Wüste aufgedrungen. Hier hat der Mensch wahrhaftig im Sinne Gottes geschaffen.

IM ROTEN MEER

Ein erklecklicher Teil meiner Gefährten sagt sich vor Hitze dem Verschmachten nahe. Welcher Mangel an Einbildungskraft! Im Norden könnte solche Glut wohl gefährlich werden, denn dort wäre sie unnatürlich; unter sonst gleichgebliebenen Umständen sprengt übermäßige Temperaturerhöhung das Gleichgewicht der Elemente, die ein gegebenes Klima ausmachen, und da der Körper in bezug auf seine Umwelt existiert, kann eine Zersetzung dieser den Organismus leicht mitzersetzen. Hier aber gehört die Hitze ganz notwendig in den Zusammenhang hinein; ihr absoluter Grad ist nicht zu hoch; der Körper von Einbildungskraft sollte sich ihrer daher freuen. Zunächst wenigstens; mit der Zeit erlahmt wohl das Umstellungsvermögen. Aber am Anfang

wirkt das Ungewohnte rein als Anregung, weshalb es mich nicht wundern würde, wenn ich die ersten Monate hindurch nur das Positive des Tropenklimas auffassen sollte.

Wie schön stimmt doch alles hier zusammen: das Klima, die Farben, die Umrisse, die Tiere, das Meer! Jedesmal, wo ich ein neues Wesen sichte, ist mir, als würde eine Ahnung von mir erfüllt: so, gerade so muß ein Tier in diesen Breiten aussehen. Imaginative Synthesen solcher Art schließen gewiß manches Hysteron-Proteron ein, aber mit dieser Feststellung ist die Frage doch nicht erledigt. Es besteht wirklich ein notwendiger Konnex zwischen sämtlichen Elementen einer gegebenen Welt, so daß sich aus der Kenntnis einiger derselben die anderen bis zu einem gewissen Grade voraussagen lassen. Des öfteren habe ich, beim Besuch zoologischer Gärten, aus dem bloßen Charakter eines unbekannten Tieres auf seine Heimat richtig geschlossen, sogar dort, wo alle Vorkenntnisse mir fehlten. Solche Kombinationen gelingen unschwer dort, wo man vom allgemeinen Charakter des Landes und der Eigengesetzlichkeit des Typus, dem das betrachtete Wesen angehört, eine genügend deutliche Vorstellung hat. Auf diese Weise ist der chinesische Hirsch z. B. mit Leichtigkeit als solcher zu bestimmen. Ja mehr noch: ich halte es für möglich im Prinzip, dieses besondere Tier a priori zu konstruieren, wenn man nur „den Hirsch" genügend kennt und mit dem chinesischen Menschen im Rahmen seiner Heimat vertraut ist.

Aber heiß ist es doch; mir wird hundstagsmäßig zumut. Langsam zieht sich mein Bewußtsein aus den Gliedern zurück, die am Stoffwechsel ihre reichliche Beschäftigung finden, und verharrt in serener Kontemplation der erythräischen Küste.

ADEN

Von allen Erdteilen besitzt der schwarze die gewaltigste Bildungskraft: was Afrika entstammt, bleibt dem Geiste nach ewig afrikanisch. Noch im Museum hebt der Gorilla sich vom heimischen Grunde ab; Zebra und Strauß zaubern dörrende Steppenluft in die lieblichste Frühlingslandschaft hinein; der afrikanische Mensch aber hat das Land, in das er verpflanzt ward, mit der Psyche seiner Heimat so sehr durchtränkt, daß der Weiße dort heute Negerweisen singt, um seinem Herzen Luft zu machen. — Um das zu wissen, braucht man nicht in Afrika gewesen zu sein. Wohl aber hätte ich schwerlich ermessen, wenn ich in Aden nicht an Land gestiegen wäre, bis zu welchem Grade „Afrika" wirklich ist, diese scheinbare Abstraktion. Hier bilden Felslandschaft und Mensch, Sandflächen, Strauchhütten und Geier, Dromedare und die Lasten, die sie tragen, einen einzigen schmetternden Durakkord. Der Akkord ist durchaus das Ursprüngliche; aber jeder Teilton klingt andrerseits so rein und schwingt so sicher im Zusammenklang, daß man in jedem, bei dem das Ohr gerade verweilt, den Grundton zu vernehmen glaubt. Dieses Zusammenstimmen ist beinahe übertrieben; so groß, daß den Elementen überhaupt kein Spielraum gewährt erscheint; hier gibt es keine individuelle Eigenart. Dafür tritt der überindividuelle Sinn so unmittelbar und so stark in die Erscheinung, daß die Gleichheit alles Gleichartigen nicht als Stereotypie, sondern als höchste Typik wirkt, wie die Typik in der griechischen Kunst, und alle Wiederholung als rhythmisch.

Herrlich sehen die nackten Neger aus. Hier hätte Bildhauerei, allen Ernstes, keinen Sinn. Bei uns Europäern ist der Körper zumeist eine faule, träge Masse; dem Künstler liegt

es ob, aus dieser Materie Ausdruckswerte herauszuhauen. Deshalb bedeutet dieser uns so viel. In Afrika lösen die Naturformen in mir wenigstens eine größere innere Steigerung aus, als die meisten Kunstwerke dies vermögen. Nur ganz wenige Bildhauer hat es gegeben, die besser gearbeitet hätten als die Natur, die in höherem Maße als sie die Möglichkeiten der Menschengestalt verwirklicht hätten. Die meisten sind hinter ihrem Vorbild, gerade was das eigentlich Künstlerische, die Suggestionskraft der Gestaltung betrifft, weit, weit zurückgeblieben. Nur die höchste Kunst hat die Bedeutung, die unsere Ästheten aller Kunst zuerkannt wissen wollen. Soll ich's aussprechen? Ihre ungeheure Wertschätzung verdanken die Künstler einer Konjunktur, die, trotzdem sie vielleicht ewig fortbestehen wird, doch nicht weniger zufällig bleibt. Die Bildhauer dem Umstand, daß unser Leib dank jahrhundertelangem Gekleidetgehen den ihm innewohnenden Ausdruckswert nicht mehr verwirklichen kann, weshalb wir es als Offenbarung empfinden, wenn ihn der Künstler an seinem Abbild realisiert; die Dichter dem, daß die meisten Menschen von sich aus fast nichts empfinden; ihnen muß ein fremdes Gefühl gezeigt werden, auf daß ein ähnliches in ihrer Seele anklinge.

Alle Menschen, die ich hier sehe, sind schön; die Neger vor allem als Gestalten, die Araber, die wieder und wieder auf edlem Roß die sandigen Gassen entlangsprengen, als Charakterköpfe. Diese Menschen sind ebenso schön wie Tiere; sie sind als Körper ebenso ausdrucksvoll. Das ist, weil sie alle typisiert sind. Schönheit ist nie ein Ausdruck des Individuellen: ihr Begriff umschließt die Vollendung der Formtendenzen, deren Ausdruck die Gattung umgrenzen; in ihr vollendet sich also etwas, das mehr ist als das Individuum. Hierauf beruht ihr zwingender, allgemeingültiger Charakter

vom Standpunkt aller, in welchen gleiche Formtendenzen lebendig sind, denn jede begrenzte Möglichkeit ist nur einer äußersten Verwirklichung fähig. Für den Menschenleib ist kein höherer Grad harmonisch allseitiger Ausbildung denkbar, als die Plastik der Griechen sie zur Darstellung bringt, also sind deren Gestaltungen absolut schön. Hier, und hier allein, fußt der Objektivitätscharakter ästhetischer Urteile: ob diese Naturformen deren künstlerische Abbilder oder bloße Arabesken betreffen — in der ganzen Natur herrscht eine gleiche Mechanik und eine gleiche Stereometrie, so daß überall Verhältnisse denkbar sind, die unter Voraussetzung der Schöpfung, wie sie ist, ein objektives Optimum verkörpern. Bei diesen Urteilen kommt Subjektivität gar nicht in Frage. Im Falle nationaler Schönheitstypen (gleichwie im Fall spezifischer Kunststile) ist die Objektivität auf ein engeres Gebiet beschränkt; sie gilt nur für die, welche gewisse besondere Voraussetzungen zugestehen, über deren Wert sich vielleicht streiten läßt. Sind diese aber einmal zugestanden, dann spielt der Geschmack auch hier keine Rolle mehr. Die Neger von Aden sind absolut schön, weil sich der Rassetypus in ihnen vollendet.

Aus der gegebenen Bestimmung geht eindeutig hervor, daß Schönheit im Sinne körperlicher Vollendung für das Individuum niemals symbolisch ist; hinter keiner der prachtvollen Araberstirnen steckt ein nur annähernd gleichwertiger Intellekt. Nicht umsonst war Sokrates der Griechen Häßlichster, nicht ohne Grund überrascht uns Geist bei einer vollendet schönen Frau: körperliche Schönheit und individuelle Bedeutung gehören nicht allein verschiedenen Dimensionen an, sie widerstreiten sich insofern, als überall in der Natur, wo die Gattung dominiert, das Individuum entsprechend zu kurz kommt. Schönheit im eigentlichen Sinn

ist immer überindividuelle d. h. typische Schönheit, und der Typus wird von starken Individualitäten meist zersprengt. Am deutlichsten tritt dies bei unfertigen Völkern zutage, den Deutschen z. B. und den Russen, als wo der bedeutende Einzelne gewöhnlich vom physischen Rassenideal mehr abweicht, als dies vom Durchschnitt gilt; am undeutlichsten bei auskristallisierten, wie den Briten. Daß letzteres jedoch meine Grundbestimmung nicht Lügen straft, erhellt daraus, daß der Ungewöhnliche innerhalb fertiger Rassen fast ausnahmslos weniger ungewöhnlich ist, als innerhalb unfertiger. Das heutige England wird keinen Shakespeare hervorbringen.

IM INDISCHEN OZEAN

Wie sehr ich, trotz allem, doch Nordländer bin! Dieses Meer ist weiter und tiefer als alle, die ich bisher durchquert, und doch verfehlt es die Wirkung, die der Ozean sonst auf mich ausübt. Die milden, süßlichen Farben lassen das Bewußtsein von Erhabenheit in mir nicht wach werden. Wenn ich auf die rosiguntertönte Fläche hinausblicke, kann ich immer nur denken: dies ist die Weide der Medusen, der Spielplatz der Delphine.

Das rührt daher, daß ich Nordländer bin. Dem räumlich Großen an sich kommt keine Großheit zu: es muß eine entsprechende Steigerung des Selbstgefühls auslösen, auf daß es Großes bedeute; und ob es solche Steigerung bewirkt, hängt von persönlichen Verhältnissen ab. Prinzipiell gesprochen, wirken großartige Naturbilder, zumal das Hochgebirge, die Wüste und das Meer (ich nenne den Sternenhimmel nicht, weil sein Anblick zu alltäglich ist und daher so gut wie keine Wirkung im gemeinten Sinne ausübt), wohl auf jeden Menschen erhebend. Leichter als sonst dämmert ihm in solcher

Umgebung die Ahnung auf, daß die Grenzen der vergänglichen Person sein Wesen nicht notwendig abschließen, daß es gewissermaßen von ihm abhängt, ob er unendlich oder endlich ist. Die ungeheuren Kräfte, die er außer sich am Werke sieht und doch irgendwie als ihm zugehörig betrachten muß, sprengen — wie es von innen her die Leidenschaft tut — den Panzer der Vorurteile; unwillkürlich erweitert sich sein Ich; er erkennt seine Individualität als geringfügigen Teil seiner selbst, fühlt sich größer, großmütiger und edler — oder auch unwichtiger, kleiner, was hier das gleiche bedeutet. Allein der Grad dieser typischen Wirkung ist in jedem Einzelfall von besonderen Umständen abhängig. Ob der Inder vor den glimmernden Eisbergen nördlicher Meere wohl von den Göttern träumen würde, die der Anblick des Himalajas wie selbstverständlich in seiner Seele entstehen läßt? — Vermutlich fröre er dazu zu sehr; er würde gottlos werden vor Kälteempfinden. Ich aber suche vergebens im Indischen Ozean die Stimmung wiederzufinden, die der Atlantik und die Nordsee so oft in mir wachgerufen haben. Das lastend Schwüle, das Milde, das Süße vermag ich als Elemente des Erhabenen nicht zu denken; es wirkt zu einschläfernd auf mein Nervensystem. Als ob ich ein Weib wäre, interessiere ich mich aufrichtig nur für das Kleine inmitten des Großen; so heute vorzüglich für die Kurven, welche die Fische in schwirrendem Flug zwischen Welle und Welle beschreiben.

Ja, ich bin Nordländer. . . . . Wieder einmal steht Proteus an seiner Grenze, der Indische Ozean kann ihm nicht die Nordsee sein. So leicht es ist, seinen psychophysischen Zusammenhang umzuzentrieren, so schwer fällt es, dessen Elemente umzuwandeln; dies gelingt nur durch langsames Wachstum in der Zeit. Bin ich nicht wie ein Sträfling, dem das Ausbrechen

Mal auf Mal mißglückt? Immer wieder wähne ich, meiner Person entschlüpft zu sein, und immer wieder fängt sie mich schließlich ein. Ich muß anerkennen, ob ich's will oder nicht, daß es bestimmte Gegebenheiten in mir gibt, die meiner Bestimmung nicht unterworfen sind; daß ich, so frei ich wesentlich sei, als Erscheinung nur ein Element bin im Gefüge der Welt.

Kleider sollen ohne Bedeutung sein? — Bei Geschöpfen, die es gewohnt sind, gekleidet zu gehen, die überdies ihr Bild im Bewußtsein widerspiegeln, ist das Gewand nicht unwesentlicher als der Leib. Die bedeutenden Menschen dürften auch selten sein (so häufig die Esel sind), die ihren äußeren Stil nicht irgendeinmal gefunden und dann treu an ihm festgehalten hätten. Die Gottesgabe der Eitelkeit hat viel Gutes zur Folge: wer seine Tracht mit seiner Natur in Einklang gebracht hat, genügt damit nicht allein seinem persönlichen ästhetischen Bedürfnis, beweist nicht nur seinen Mitmenschen Rücksicht, er hat sich recht eigentlich ein Ausdrucksmittel geschaffen. Weshalb zieht sich der feinfühlige Mensch zum geselligen Beisammensein um? Weil er mit dem Gewand den Menschen wechselt. Im gleichen Sinn macht erst der gefundene äußere Stil den inneren Menschen ganz frei. Keiner ist wirklich ohne Eitelkeit, noch soll er es sein; jeder sieht sich selbst im Spiegel. Daher tritt er viel unbefangener auf, wenn seine Erscheinung seinem Wesen entspricht. Hiermit ist der Mode ihre Berechtigung nicht aberkannt, im Gegenteil: dem Durchschnitte wird immer sie die bestmöglichen Ausdrucksmittel verleihen, weil diesem das hervorragend Besondere fehlt, und die allgemeinen Umrisse eines Menschenschlages von der Mode meist vollkommen verstanden werden; und gleiches gilt vom bedeutenden

Einzelnen, dessen Größe in der Vollendung des Typus liegt, einem Castiglione, einem Edward VII. Wenn jedoch Künstler mit abnormer Schädelbildung keine Mähnen trügen, so würden sie stillos sein und eben damit einen Teil ihrer Ausdrucksfähigkeit einbüßen. — Wie komme ich auf diese Betrachtung? An Bord ist heute Maskerade, der ich beiwohnen muß, ob ich mag oder nicht.

Verkleidungen sind doch sehr lehrreich. Nicht zwar beim Komödianten, bei dem Erscheinung und Wesen von vornherein zwei Welten angehören, sondern gerade bei dem, der kein oder wenig Talent zum Schauspieler besitzt. Hier bleiben Schein und Wesen trotz aller Absicht in Gleichung gesetzt, und das führt zu wahren Offenbarungen. Ich will nicht behaupten, daß der, dem die Tracht des XVIII. Jahrhunderts am besten steht, damit beweist, daß dessen Geist ihn beseele, wohl aber ist es wahr, daß Verkleidung (die ja nichts anderes als Kleidung mit bestimmter Absicht ist), dazu verhilft, Wesenszüge zum Ausdruck zu bringen, die normalerweise im Hintergrund verbleiben. Auf diese Weise kann sie Steigerung sowohl als Herabminderung, sie kann geradezu Selbstverwirklichung bedingen. Herabminderung ist der häufigste Fall, weil der natürliche Ausdruck den meisten am besten entspricht; hier offenbart die Maskierung, was der Mensch zwar ist, jedoch nicht wesentlich ist, sie verrückt das Zentrum seines Seins. Steigerung bedingt sie bei denen, welchen ihr Beruf, ihr Milieu und dessen Suggestionen nur eine teilweise Selbstverwirklichung gestatten; diese sind in entsprechender Verkleidung mehr oder in besserem Sinne sie selbst, als sonst, in ihrem „wirklichen" Dasein. Der interessanteste Fall ist das Extrem des Zuletztbetrachteten — der Fall, wo der Mensch im Leben gar nicht er selbst ist und erst auf der Mummenschanz seine Geburt

ins Dasein erlebt. Zweifelsohne passen so manche weder in ihre Zeit, noch in ihren Beruf, noch in die Welt hinein, der sie entsprossen sind; deren Wirklichkeit ist, metaphysisch betrachtet, Schein. Solche werden mitunter dank einer Maske echt. Vor mir bewegen sich zwei Weltmänner, die das Gewand von Apachen tragen: fast möchte ich schwören darauf, daß nicht ihr heutiges Spiel, sondern ihr gewohntes Leben vor Gott die Komödie bedeutet.

Hier muß ich an die in James Moriers unsterblichem *Hadji-Baba of Ispahan* so unvergleichlich dargestellte Umstellungsfähigkeit des Orientalen denken: der heute Großvezier, morgen Barbier und übermorgen Asket ist und sich in jeder Rolle vollkommen heimisch fühlt. Die Unbeständigkeit aller Lebenslagen im Orient legt es dort nahe, keine Gestaltung ganz ernst zu nehmen. Diesem Umstande tragen dann die Werturteile Rechnung: der Mann wird immer nur für das genommen, was er vorstellt, dementsprechend das Benehmen eine Wichtigkeit gewinnt, die der moderne Okzidentale kaum begreift. Wie sollte es anders sein? Wo die Erscheinung nicht wesentlich ernst genommen wird, muß der Schein hypostasiert werden. Wir Westländer glauben instinktiv an die Gottgewolltheit der äußeren Lebensstellung, weswegen wir einerseits viel weniger auf Form geben als der Osten, andererseits aber dort, wo sie uns notwendig scheinen, den Formen metaphysische Wirklichkeit zusprechen. Der Ritter muß sich in jeder Lage als Ritter gebärden usw. — Allein, was uns in Amerika möglich dünkt, beweist, daß auch wir es im Grunde besser wissen: über den Ozean verpflanzen wir unsere Forderungen nicht. Drüben darf auch der Ritter, dem es daheim nicht glücken wollte, als Kellner sein Brot verdienen; dort nimmt auch er, ohne Wimpernzucken, *douceurs* und Trinkgelder an . . .

Ein Forscher, den sein Beruf durch alle Provinzen Indiens führt und ein hervorragender Kenner von Land und Leuten zu sein scheint, schlägt mir vor, mich ihm anzuschließen: so würde ich tieferen Einblick in das Inderleben gewinnen. Ich muß lächeln über das seltsame Verhältnis, daß eine *bonne fortune* wie diese mich, im Falle ich sie ausnützte, um den ganzen Zweck meiner Reise brächte. Was gehen mich die Tatsachen als solche an? Und wenn sie mich angingen, würde ich deshalb reisen? Überall sind Berufene schon gewesen, ihre Feststellungen liegen jedermann vor; die Beobachtungen, die ich persönlich anstellen könnte, hätten sicher weniger Wert als diejenigen anderer, besser hierzu veranlagter. Das selbst zu tun, was andere besser täten, ist Kräfteverschwendung und Zeitverlust. Junge, begabte Leute verkünden gern: der Mensch muß alles können. Er kann aber nun einmal nicht alles, und was er wirklich kann, das leidet unter der Zerstreuung der Aufmerksamkeit. Es ist merkwürdig, daß von allen Menschentypen die politischen allein, die doch sonst die am wenigsten metaphysisch-besonnenen sind, zwischen sich und dem verwandten Gehirn zu scheiden wissen; ihnen allein gilt es gleich, wer eine Arbeit praktisch leistet, wenn sie nur gut geleistet wird. Der Philosoph aber schämt sich meist der bloßen Möglichkeit, daß sein Gehirn nicht allvermögend sein könnte, und statt durch richtige Selbsteinschätzung seine Leistung aufs äußerste zu steigern, indem er das selbst vornimmt, wozu er Organe besitzt, zur Bewältigung ihm weniger liegender Probleme jedoch geeignetere Gehirne verwendet, verdirbt er sein Werk durch die Vorspiegelung, er sei der liebe Herrgott in Person. Diese Schutzgebärde der Eitelkeit kann ich bei kleinen Leuten gut verstehen; aber der Philosoph ist Organisator im ganz Großen; er könnte es sich leisten, innerlich freier zu sein. Nun,

ich selbst bin es — so weit ich's bin — auch erst seit gestern. Was habe ich nicht alles unternommen in den ersten Zeiten des Flüggeseins! Die Jahre machen einen weiser. Heute ziehe ich die Augen anderer meinen eigenen vor, wenn es gilt, exakt zu beobachten; wo ein Experiment durch die Eindrucksfähigkeit des Experimentators an Beweiskraft verlieren könnte, ersetze ich mein Nervensystem durch ein robusteres; ist eine logische Kette zu konstruieren, um eine erkannte Prämisse mit einem erahnten Ergebnis zu verbinden, so überlasse ich das, wo immer es geht, besseren Logikern, als ich einer bin, und alle Intuitionen, die Spezialgebiete betreffen, gebe ich, sofern sie irgend beachtenswert erscheinen, als Anregungen den Herren vom Fache weiter. Ich für meine Person beschränke mich darauf, mich in den Sinn der Dinge zu versenken. Hierbei nun wirkt der Andrang zu vieler Tatsachen nicht fördernd, sondern hinderlich. Die Grundtöne einer Welt sind dem, der sie überhaupt heraushören kann, aus wenigen Akkorden vernehmlich; zuviel Musik verwirrt das Ohr.

Die Notwendigkeit der Beschränkung wird, was das Objekt betrifft, wohl von allen theoretisch anerkannt. Die wenigsten aber scheinen zu wissen, daß auch das Werkzeug, das Ich, der Beschränkung bedarf, vor allem bezüglich der Einflüsse, denen es ausgesetzt wird; daher verschreit man unsereinen so oft als Sonderling, Egoisten und Eigenbrötler. Mir z. B. wird es an Bord als Hochmut ausgelegt, daß ich mich von meinen Mitreisenden soweit als tunlich fernhalte. Die wahre Ursache ist die, daß ich mein spezifisches Geistesvermögen nur in vollendeter Abgeschiedenheit ausüben kann. Wenn ich leisten soll, wozu ich da bin, muß mein Nervensystem reingestimmt, die Aufmerksamkeit unbefangen, mein Gemüt seren sein; und diese Bedingungen sind ihrerseits an Vorbe-

dingungen geknüpft. Es mag wohl sein, daß solche Rücksichtnahmen den Menschenwert auf die Dauer beeinträchtigen, aber dieser Einwand bedeutet nichts: der Geistesarbeiter muß so weit selbstlos sein, daß er die mögliche Schädigung auf sich nimmt; er muß — um das Verhältnis durch eine mythisch-extreme Formulierung desto eindringlicher darzustellen — seine ewige Seligkeit zu verscherzen bereit sein, sofern er dank unheiligem Leben zu tieferen Erkenntnissen gelangt; er muß im selben Sinn ausschließlich seiner Aufgabe leben, wie eine gute Mutter ihrem Kind. Leider ist es ja nicht wahr, daß alle Vollkommenheiten in einer Richtung belegen seien; die Vollendung eines Werks erfordert andere Bedingungen als die persönlichen Daseins. Wo es nun zu wählen gilt zwischen einer mittelmäßigen Selbstverwirklichung im Leben und einer bedeutenden im Werk, ist diese jener vorzuziehen. Eine tiefe Erkenntnis, von einem unvollkommenen Menschen gefunden und ausgedrückt, kann der ganzen Menschheit zum Heil werden. Die menschliche Vollendung in dem Sinn über die anderen zu stellen, wie dies gemeiniglich geschieht, ist ein Beweis primitivsten Egoismus nicht allein, sondern auch grundsätzlichen Mißverstehens. Wer lebt denn buchstäblich „sich selbst", wer kann es tun? Keiner. Zwischen dem, der seiner persönlichen Vollendung lebt, seinem Werk, seinen Mitmenschen oder seinem Kinde, besteht vor Gott kein Unterschied. Jeder lebt einem Überindividuellen. Denn ja auch das, was wahrscheinlich den Tod überdauert, jenes Ich, dessen Unsterblichkeit der Christ postuliert, ist nicht die Person: es ist die Frucht, die sie nur austrägt und gebiert.

Ich habe nachgezählt: unter den Reisenden sind wirklich dreiundzwanzig verschiedene Nationalitäten nachweisbar. Man sollte also meinen, daß die Besatzung einen äußerst uneinheitlichen Eindruck machen würde. Das Gegenteil davon ist der Fall: die Leute unterscheiden sich kaum voneinander, wenn ich vom Äußerlichen absehe und der innerstseelischen Welt und mich an den greifbaren Charakter halte.

Dies ist der Erfolg eines bloß vierzehntägigen Zusammenseins im nicht einmal engen Raume eines Ozeandampfers. Wird zwischen Noah, Löwe und Schaf gegen Ende der Sintflut überhaupt ein Unterschied bestanden haben? — Jeder ist als Erscheinung immer nur so viel, als er zur Geltung bringen kann, und wird mehr oder weniger, so oder anders je nach den Zügen, die von seiner Umgebung aufgefaßt werden: dies erklärt die ungeheure Macht des Milieus. Das von Paris z. B. steigert jeden Geist, dem es einigermaßen kongenial ist. Man versteht auch, was einem selbst nie eingefallen wäre, und das Verständnis löst neue Einfälle aus: in Paris, dessen gebildete Kreise die geistig behendesten der Welt sind, findet diese Fortentwicklung mit solcher Geschwindigkeit statt, daß das Denken überhaupt nicht zum Stillstand gelangt und von einem Standpunkt oft mit einem Ruck zu einem so viel höheren hinaufgetrieben wird, wie es ihn in anderer Umgebung nie erklommen hätte. Deswegen sind Geister, die in Hauptstädten ausgebildet wurden — wie dem alten Athen, Florenz, Alexandrien, Rom, Paris —, provinziellen immer überlegen. — Genau im gleichen Verstand bewirkt langwieriges Zusammengepferchtsein auf einem Dampfer eine solche Banalisierung, daß zuletzt der Unterschied zwischen Mensch und Tier verschwimmt. In dieser Welt kommen nur die allerbanalsten Züge (eben die, welche der wertvollere Mensch aus Taktgefühl bei sich und anderen ignoriert) zur

Geltung, und deren Spiegelbild, das ihm die nächste Umgebung dauernd vorhält, macht sie ihm schließlich dermaßen bewußt, daß er so wird, wie seine Umgebung ihn auffaßt. — Das Milieu eines Ozeandampfers bezeichnet die beste mir bekannte Karikatur der „Welt", dieses mächtigen Verdürftigungsmittels. Ich bin alles eher als weltfeindlich gesinnt; jeder, wer es auch sei, muß mit seinen Mitmenschen Fühlung behalten, wenn er nicht innerlich verkrüppeln soll, und der Verkehr in der vornehmen Gesellschaft ist der vielleicht fördersamste Weg hierzu. Hier zwingt einen die Sitte, auf den zu achten, über den man sonst wahrscheinlich hinwegsähe, hier herrscht das durchschnittlich, d. h. allgemein Menschliche vor und äußert sich zugleich in einer Form, die es annehmbar erscheinen läßt. Gerade der innerlich Einsame, der Philosoph, muß Weltmann sein, wenn er verderblichen Rückbildungen vorbeugen will. Aber es besteht ein gewaltiger Unterschied zwischen einem Besuchen der Welt und dem Aufgehen in ihr. Dieses wirkt immer und auf jeden verdürftigend. Auf jeden, bis auf den, dessen Typus ich den repräsentativen heißen möchte. Es gibt Männer, es gibt vor allem Frauen, die ihr Leben auf die sinnloseste Weise vertun und daran nicht verkümmern, sondern wachsen. Seine Vollendung hat dieser Typus im 18. Jahrhundert gefunden. Was läßt sich Leereres erdenken als das Leben der großen Damen von dazumal? Keine echte Liebe kannten sie, kein ernstes Interesse, ihr Dasein ging ganz in Gerede und Getändel auf. Und doch waren viele unter ihnen tief, und ihre Tiefe fand an ihrer Existenz kein Hemmnis, sondern ein Ausdrucksmittel: sie beseelte ihren *esprit*, ihre Lebenskunst. Daher kommt es, daß die Frivolität jener Zeit mitunter einen Eindruck von Ernst und Tiefe hervorbringt, der einen befremdet und träumen macht . . . .

Das Milieu . . . . da ich gerade dabei bin, möchte ich doch einen Gedankengang niederschreiben, der von Zeit zu Zeit, so kurios er ist, immer wieder in meinem Bewußtsein auftaucht. Je nach der Umwelt, in der man sich befindet, gewinnen andere Züge die Oberhand: sollte das nicht auch im Fall der inneren Umwelt wahr sein, im Falle dessen, was die meisten mit „sich" identifizieren? Ich kann in den Charakterunterschieden zwischen Kind, Mann und Greis nur eine Reflexwirkung des Milieus erblicken. Ein tiefbewußtes Kind nimmt die Weisheit des Greises vorweg, und der innerlich freie Greis kann jung bleiben bis zur Stunde seines Todes: dieses deute ich mir manchmal dahin, daß sich je nach der physischen Konjunktur andere Eigenschaften manifestieren. Die Nerven des Greises können nicht kindlich reagieren und umgekehrt. Ein gleiches gilt sicher wohl auch von Mann und Weib, wenn ich deren Unterschiede vom metaphysischen Selbst her betrachte. Die Tatsachen der Vererbung legen die Deutung nahe, daß in jedem Individuum sämtliche Eigenschaften der Voreltern latent enthalten sind; welche sich jeweilig ausprägen, hängt von den Umständen ab. Tritt sonach ein Individuum — an sich selbst der Träger sämtlicher Vererbungsfaktoren — als Weib in die Erscheinung, so können sich die männlichen Züge nicht äußern und umgekehrt. Von hier aus sieht man, wie töricht es ist, vom Mann weibliche Tugenden zu verlangen und dem Weibe seine Unzulänglichkeit auf der männlichen Linie zum Vorwurf zu machen. Möglicherweise hätte die Entität, die als Mann den Cesare Borgia ergab, als Weib in einer Krankenschwester ihren entsprechenden Ausdruck gefunden . . . . Warum soll ich nicht noch weiteren Möglichkeiten nachsinnen?— In dieser feuchten Hitze entspannen sich alle Hemmungen; ich beginne sehr gleichgültig zu werden gegenüber der Er-

kenntniskritik; ich spüre Lust, im Reich unbegrenzter Möglichkeiten zu verfließen. — Gesetzt, es gäbe so etwas wie ein Himmelreich, wie ein seliges Leben nach dem Tode. Diese Existenzform, wie sie von der Mythologie aller Völker einsinnig dargestellt wird, scheint schlechterdings undenkbar, solange man voraussetzt, daß die Menschen nach dem Tode das bleiben, was sie vorher waren. Aber könnte es nicht sein, daß unter „Himmel" ein inneres Milieu verstanden wird, in dem das Negative, das Schlechte, das Verderbliche im selben Sinn nicht zur Äußerung gelangt, wie die weiblichen Potenzen im männlichen Organismus? Dagegen läßt sich a priori nichts sagen. Nur kann das Leben im Himmel dann freilich kein Schlußstadium bedeuten .... Wieder einmal durchfährt das Schiff eine Herde rosenroter Quallen, deren Schirme nun im aufgeregten Wasser direktionslos hin und her klappen. Wie wäre es, wenn sich mein Selbst durch einen Medusenkörper auszudrücken hätte? Das meiste dessen, was eine Menschenseele ausmacht, fiele dann fort; nur ein geringer Bruchteil meines Wesens träte in die Erscheinung. Aber dieser Bruchteil wäre vermutlich einer, der im Menschen keine Äußerungsmöglichkeit findet.

II.

CEYLON

COLOMBO

Wie wird mir auf Lanka, der grünen Insel? — Stündlich spüre ich mich anders werden. Ich fühle: in dieser Treibhausluft frommt es nicht zu arbeiten, zu wollen, zu streben; nur was von selbst geschieht, gelingt. Und es geschieht unglaublich viel von selbst, mehr als ich je für möglich gehalten hätte. Eigentlich alles in mir geschieht von selbst. Unaufhaltsam flaut mein Wollen ab. Ich verwandle mich zu einem sanften, weichen, genießenden Wesen, ohne Ehrgeiz und ohne Schaffensdrang.

Mein ganzes Leben wird zum Vegetationsprozeß. Aber freilich: dieser Begriff erscheint nur gegenständlich, wenn er aus der Tropenflora abgezogen wird, nicht aus derjenigen nördlicher Breiten. Dort bedeutet Vegetieren ein Minimum an Leben — ein Dasein, das gerade nur sich selbst genügt; hier hingegen ein Maximum; diese Gewächse, die über Nacht von der Erde zum Himmel aufsprießen, sind an Lebenskraft den Göttern gleich. Auch auf Ceylon bedeutet Vegetieren ein Dasein, das ohne Anstrengung verläuft, aber der Anstrengung bedarf es eben nicht; es gelingt alles auch ohne sie. Das Vegetieren wird zur Form alles Lebens, sogar des geistigen. Auch der Geist wuchert, den Tropenpflanzen gleich. Schon spüre ich's an mir selbst: die Vorstellungswelt des tropischen Menschen ist nur von der Botanik aus begreiflich. Wie die Blumen sprießen die Bilder in ihm auf,

überreich, üppig, wirr durcheinander, ohne Mühe noch Aufsicht seitens des Gärtners, und insofern unverantwortlich. So ist wohl die Entwicklungsgeschichte des indischen Mythos zu deuten. Die herbe Lehre der Weisen des Nordwestens hat sich in den südlichen Zonen nicht lange erhalten können; bald begann die Einfachheit zu ziellosem Überfluß auszuwachsen. Unaufhaltsam sprossen Tausende von Göttern aus dem fruchtbaren Erdreich auf. Der Hinduismus in seinem unübersichtlichen Reichtum ist gewiß nur als vegetativer Vorgang zu verstehen.

Mit der Erscheinung, die sich von selbst versteht, identifiziert man sich nicht; keiner verlegt sein Ich in den Stoffwechsel hinein, in den Kreislauf des Bluts. Nur das, was irgendwie von unserer Bestimmung abhängt, empfinden wir als zum Selbste gehörig. So rechnet kein ernstzunehmender Abendländer die materielle Außenwelt zu sich, wohl aber die psychische, die Sphäre der Gedanken und Vorstellungen. Auf dieser natürlichen Verknüpfung sind jene typisch-westlichen Philosophien begründet, in welchen das Sein mit dem Denken, Wollen oder Handeln identifiziert erscheint. In den Tropen — schon spüre ich's — kommt man gar nicht darauf, die psychischen Phänomene anders zu beurteilen, als die körperlichen; man kann gar nicht darauf kommen, sie metaphysisch ernst zu nehmen. Alles, was in mir vorgeht, wird in mir, wie da draußen die Pflanzen werden. Nicht ich denke, sondern es denkt in mir, nicht ich will, sondern es will in mir. So geschieht es in Wahrheit überall. Allein auf Ceylon, wo die Natur alles Nötige tut, auf daß der Mensch sich nicht mißverstehe, indem sie das, was ihr zugehört, mit Nachdruck für sich in Anspruch nimmt, wird sich jeder dieser Wahrheit bewußt. Für den mittelmäßigsten Braunen muß sich Buddhas Erkenntnislehre von selbst verstehen. Der noch so ge-

bildete Europäer sieht ihre Wahrheit nur ausnahmsweise ein. Da er sich eben dort des Handelns bewußt ist, wo jener die Tatsache des Nichthandelns feststellt, neigt er notwendig dazu, einen Teil der Natur dem Selbste anzurechnen.

Die Mayadoktrin, die Lehre von der Unwirklichkeit der Welt, ist im gleichen Sinne typisch für den Tropengürtel, wie es der Naturalismus für den Norden ist. Im Norden, wo der Mensch sich ohne Rast in die Natur hineinversetzen muß, um deren Prozesse im Gang zu erhalten, liegt nichts ihm näher, als sie durchaus ernst zu nehmen; gibt er dieser Neigung nun nach, systematisiert er die Ansichten, zu denen sie führt, dann entsteht jene Weltanschauung, nach welcher der Mensch in seinen psychischen Prozessen ganz enthalten ist. Versteht sich der Naturprozeß hingegen von selbst, braucht sich der Geist überhaupt nicht um ihn zu kümmern, dann liegt es umgekehrt nahe, die Phänomene nicht ernst zu nehmen. Mehr noch: da die Willensimpulse so gering sind, daß es der Wunsch nicht zur Gedankenvaterschaft bringt, so wird dort der Erscheinungscharakter der Welt leicht so aufgefaßt, daß alles konkrete Geschehen nur Trug und Gaukelspiel sei. Auch diese Weltanschauung bedeutet, genau wie ihr Gegenpol, der Naturalismus, nicht mehr als ein *passage à la limite*, und ist insofern menschengemäß genug. Bezeichnend ist nun, daß Pol und Gegenpol in einem zusammenstimmen: in der Stellung, die sie dem Absoluten gegenüber einnehmen. Beide leugnen ein solches schlankweg. Der Naturalismus, weil das starke Bewußtsein der Naturprozesse ein Jenseits derselben überflüssig erscheinen läßt; der Buddhismus aus entgegengesetzten Motiven. Alles, dessen der Mensch sich konkret bewußt werden kann, gehört zur Natur. Wo diese nun als nichtwirklich empfunden wird, wendet sich das Bewußtsein von seinen möglichen Inhalten

ab; dort wird es leerer und leerer, bis schließlich nichts vorhanden bleibt. So ist dem ceylonesischen Buddhisten das Nichtsein der Hintergrund des Scheins; mehr enthält diese Welt ihm nicht. Solche Vorstellung ist in Europa kaum zu fassen. Seitdem ich auf Ceylon weile, beginne auch ich sie gegenständlich zu finden.

Man hat die Mayalehre mit den Philosophien verglichen, die in Europa die Unwirklichkeit der Welt vertreten haben. Dieser Vergleich trifft nicht einmal an der Oberfläche zu. Alle europäischen Illusionisten waren, sofern sie als ehrlich gelten dürfen, blutleere Theoretiker, denen eine logische Konstruktion dichter schien, als das Erlebnis; kein Westländer glaubt innerlich an die Maya. Und doch gibt es Geister unter uns, die wohl ein Recht hätten, sich zur buddhistischen Weltanschauung zu bekennen. Dem späten Kulturmenschen wird es schwerer und schwerer, sich in irgendeiner Form zu verwirklichen. Seine Gedanken, seine Gefühle, seine Taten bedeuten nichts in bezug auf ihn; er ist sie nicht und kann sie nicht mehr werden. Diese Bewußtseinslage ist der buddhistischen äquivalent. Allein sie hat hier Entgegengesetztes zur Folge. Der Zustand des Buddhisten ist ein glücklicher, denn nichts wünscht er sehnlicher, als dem bestimmten Dasein zu entrinnen. Der des modernen Europäers ist tragisch, denn ihn verzehrt die Sehnsucht, zu sein. Er empfindet es als Impotenz, daß er sich nicht verwirklichen kann. Das Sein absolut zu leugnen — diese Rettung des buddhistischen Nihilisten — ist dem vitalen Europäer unmöglich. So hat eben der Umstand, der auf Ceylon den Glauben an Buddhas Lehre befestigt hat, bei uns den Erfolg Friedrich Nietzsches bedingt. Nietzsches Lehre vom Übermenschen ist nämlich kein Ausdruck von Größe, sondern einer der Sehnsucht nach Größe, wohl der ergreifendste, der jemals gefunden ward.

KANDY

Zauberhaft sind die Landschaftsbilder, die sich wieder und wieder vor dem entzückten Reisenden entrollen, den die Spirale der Bergbahn vom schwülen Colombo zum kühleren Kandy hinanführt. Der Reichtum der Flora ist überschwänglich allerorts, aber jede Höhenlage ist besonders bestanden, so daß das Auge bei weiteren Ausblicken nicht eine Natur, sondern viele Naturen auf einmal überschaut, die bald schroff gegeneinander abgrenzen, bald nuanciert ineinander übergehen, und überall in der vollkommenen Schönheit, die das vollkommen Sinngemäße auszeichnet. Und nun Kandy! Dieser friedliche See, umrahmt von dunkelgrünen Bergen, umstanden von Bäumen, die gleich Blumen blühen, eingebettet in üppigste Matten — dieser See mit seinen unsicheren, nebelhaften Farben, in dem das grelle Sonnenlicht sich nur wie im Echo widerspiegelt, wirkt wie ein Mondstein auf dunklem Sammetgrund. Wie ich ankam, ward ich dermaßen begeistert, daß ich alsbald einen langen Streifzug unternahm. Und wie ich dann heimkehrte und mich müde niederließ, in kosigem Liegestuhl auf schattigem Balkon, da dachte ich mir: du bist im Paradies. Hier sind alle, auch deine kühnsten Erwartungen übertroffen; deine maßlosesten Wünsche sind erfüllt. Jetzt solltest du vollkommen glücklich sein.

Bin ich's? Es ist undankbar von mir, allein ich bin es nicht. Ich bin es nicht, gerade weil jeder Wunsch erfüllt erscheint. In der Erfüllung ist die Sehnsucht aufgehoben, und mit der Sehnsucht hört das Leben, das ich meine, auf; meine eigenste Lebensmöglichkeit fühle ich mir abgeschnitten. Noch nie habe ich in einer Welt geweilt, deren anregende Kraft geringer wäre. Im Augenblick regt sie mich natürlich an, doch das liegt nicht an ihr, sondern an dem, daß sie mir fremd ist

und Sinne und Verstand immerfort zu Neuem in Beziehung treten. Ich kann mir auch vorstellen, daß maßlose Naturen, wie Gauguin und Stevenson, an ihr dauernde Anregung finden mochten, denn den Maßlosen befriedigt selbst das Übermaß nicht. Was mich aber betrifft, so bin ich des gewiß, daß meine Einbildungskraft hier bald erlahmen würde. Wo alles Erfüllung ist, erscheint der Sehnsucht der Boden entzogen.

Sehnsucht und Erfüllung! Enthält das normale Verhältnis dieses Begriffspaares nicht die Lösung des ganzen Problems, weswegen die gemäßigte, nicht die heiße Zone der Schauplatz aller Großtaten des Geistes gewesen ist? Wo alles vorhanden, dort sucht man nicht, und das Äußerste hat keiner je gefunden, der nicht ein Suchender gewesen wäre; wo alles gegeben, dort fehlt dem Willen der Ansporn, und aus der Trägheit geht keine Heldentat hervor; wo alles nur Mögliche verwirklicht ist, dort bleibt kein Idealismus lebendig. So tragen die originalen Schöpfungen des Tropengürtels allesamt seltsam ungeistige Züge. Im Tropenklima vegetiert, wie alles, auch die Phantasie. Wohl treibt sie manchmal wunderherrliche Blüten, bald wildphantastisch, wie die volkstümlichen Göttermythen, bald duftigschwül, wie die Lyrik verfeinerter Hofdichter; sie bringt auch hier und da Gebilde hervor, die, gleich der Palme, fest und stark in der Linie sind. Aber alle diese Schöpfungen, so schön sie seien, verbleiben in der Sphäre des Naturhaften; sie sind nicht aus geistiger Tiefe neubeseelt, nicht aus dem Geiste wiedergeboren. Sie sind „Geistesausdruck" nur im Sinn der Blume. Die Natur als solche kann eben, so üppig sie sei, zu den Höhen der Geistigkeit nicht hinanwachsen; dorthin gelangt nur der Mensch, der sich in kraftvoller Anstrengung über die Sphäre seines Ursprungs hinauferhob. Aber dem Tropenbewohner fehlt der Anlaß, sich anzustrengen, denn alles Mögliche geschieht

ja schon von selbst. Und zum Begehren des Unmöglichen fehlt ihm die Energie.

Sein Bewußtsein muß erschrecklich arm sein. Bewußt wird nur das, was nicht von selbst geschieht; wo alles automatisch verläuft, was bleibt? Er kann auch die Liebe nicht kennen. Was wir Liebe heißen, beruht rein auf Einbildungskraft. Wo der Wunsch dem Genuß, die Vorstellung der Wirklichkeit vorauseilt, dort entsteht jenes wundersame Gebild, und es wird reicher und zarter und schöner, je weiter der Abstand zwischen Sehnsucht und Erfüllung ist. Daher hat die Liebe im Norden, wo der Geist gern im Traumlande weilt, so viel köstlichere Blüten getrieben als im Süden mit seinem größeren Wirklichkeitssinn. Je südlicher die Zone, die sie bewohnen, desto animalisch-sinnlicher sind die Menschen, desto weniger aktiv ist ihre Phantasie. Der Weg zwischen Sehnsucht und Erfüllung wird zuletzt so kurz, daß psychische Bildungen kaum entstehen können. Das Erleben geht über das Begehren nicht hinaus; es kommt nicht zu dem Dichtungsprozesse, welcher Liebe im nordischen Sinn zeugt. In den Tropen erscheint es selbstverständlich, daß die sich haben, die sich erotisch angezogen fühlen. Wo die indischen Dichter Sehnsucht schildern, da handelt es sich um den Schmerz getrennter Gatten, die im Genießen aussetzen müssen, nie um ein Sehnen nach dem Unerreichbaren, dem Unbekannten. Unser Sehnen kennen die Tropen nicht.

Nur eine Sehnsucht kann in ihnen Nahrung finden, lebendig bleiben und anwachsen, bis daß sie dasteht als weltbewegende Macht: die Sehnsucht aus der Fülle hinaus. Auch im Norden sind manchmal Geister aufgetaucht, die sich abweisend zur Wirklichkeit stellten, aber ihr Motiv war nie Befreiungsdrang, sondern Unbefriedigtheit mit dem Gebotenen. So fehlte ihrem Verneinen der tiefe Grund; es ist

im großen nie produktiv geworden. In den Tropen hat gerade die Sehnsucht hinaus aus der Welt sich als die schöpferischste bewährt; sie allein hat das Tiefste im Menschen an die Oberfläche gebracht, denn sie allein wurzelt in der Tiefe. In der Tat, wo nichts zu wünschen übrig bleibt, dort beengt die Fülle ebenso, wie sonst der Mangel; sie hindert die Kraftentfaltung, schwächt das Lebensgefühl, droht das Selbstbewußtsein zu ersticken. Gerade der Kraftvolle ist dort am weltfeindlichsten. So kommt es, daß eben die Lehren, die bei uns als die schwächlichsten wirken, als Ausgeburten verkommenden Lebens, die Lehren von dem Unwerte des Daseins, in den Tropen Kraftfülle atmen. Daß hier „Geist" nur da gewaltig am Werke erscheint, wo es nicht Wirklichkeit zu schaffen, sondern zu verneinen gilt. — Die Mondsichel spiegelt sich im See. In den Palmenwipfeln zirpen tausend Insektenstimmen. Wie ich mich nach dem Nirwana sehne! Nach einem Dasein, wo die Schöpfung nicht übermächtig wäre, wo die Natur den Geist nicht überwucherte! Nach einem Zustand des nicht-individuellen, nicht-bestimmten Seins, in dem ich frei wäre von allem, was mich bindet, von Freud und Leid, von Göttern und von Menschen, und von mir selbst. . . .

Ich bemühe mich, die Pflanzen wachsen zu sehen; auf Ceylon müßte es gelingen. Dieses Gestrüpp kocht buchstäblich vom Boden auf, diese Bambusstäbe schießen förmlich gen Himmel. Die ganze Schöpfung ist in ständigem Fluß begriffen: hier bedarf es keines Herakleitos, um einem das deutlich zu machen. Wie anders stellt sich ein Wald in den Tropen dar, als bei uns! In gemäßigten Breiten bedeutet „Wald" den Kollektivbegriff, unter dem viele Einzelbäume zusam-

mengefaßt werden; hier wirkt der Wald als das Konkretere den Bäumen gegenüber, die sich nur mit Mühe aus dem verfilzten Grün abstrahieren lassen. Und der Wachstumsprozeß erfolgt mit so rasender Schnelligkeit, so üppig, so überreich und schrankenlos, die Formen hängen so innig zusammen, gehen so unmerklich ineinander über, daß die äußere Anschauung keinerlei Anlaß gibt, eine Theorie des Seins zu konstruieren: alles ist vielmehr nachweislich im Werden, und jenseits des Werdens gibt es nichts. Die Anschauung jedes Augenblicks beweist die Wahrheit von Buddhas Erscheinungslehre.

Buddhas Phänomenologie ist die exakteste Theorie der Vegetation, die jemals aufgestellt worden wäre. So weit das Leben der Pflanze für alles Leben typisch ist, so weit hat Buddha auch für Menschen wahrgesprochen, und das ist viel. Alle äußersten Probleme sind in der Pflanze genau so vollständig aufgegeben und gelöst, wie im höchsten Menschendasein: die Probleme der Freiheit, der Unsterblichkeit, des letzten Wesensgrundes. Immerhin hat es sein Mißliches, den Menschen von der Pflanze her zu bestimmen: seinem Wesen tritt man damit nicht zu nahe, aber man wird seiner Sondererscheinung nicht gerecht. Indem man auf die Ähnlichkeit mit der Pflanze den Hauptnachdruck legt, beachtet man nicht, worin er sich von ihr unterscheidet. Während ich Buddhas Lehren studierte, habe ich mich des öfteren gefragt: wollte er die Menschen zu Pflanzen machen? Getan hat er es unzweifelhaft. Seine Lehre ist so sehr auf das Gemeinsame aller Lebensformen zugeschnitten, daß die Wesen, die sie befolgten, sich notwendig diesem Gemeinsamen zu entwickeln mußten. Die Passivität des buddhistischen Menschen hat keinen anderen Sinn, als daß er pflanzenartig ist.

Seitdem ich in den Tropen weile, verwundert es mich nicht mehr, daß Buddha die Phänomenologie des Pflanzenlebens

seiner Heilslehre zugrunde gelegt hat: das Leben ist hier Vegetation; Körper sowohl als Geist vegetieren. Und dieses Vegetieren erschöpft alle körperliche Daseinsmöglichkeit so vollständig, daß sich die Frage nach einer vielleicht höheren Bestimmung des Menschen nicht stellt.

Nun ist mein Organismus von den Einflüssen der Tropenwelt so weit verwandelt, daß ich in buddhistischer Bewußtseinslage verharren kann. Dieses Erlebnis ist mir überaus lehrreich. Dem Buddhismus als Theorie gerecht zu werden, hält nicht schwer: er ist eines Geistes mit allen empiristischen Systemen des Westens. Die Psychologien Taines, Ernst Machs, William James, die Weltanschauungen Auguste Comtes, Herbert Spencers, Wilhelm Ostwalds, sogar Bergsons haben alle, eine jede von einer besonderen Seite her, eine bestimmte Wegstrecke entlang und bis zu einem bestimmten Grade der Konsequenz, mit Buddhas Lehren das Wesentliche gemein. Das macht, daß alle empiristischen Denker das Geschehen in seinem aktuellen Ablauf ins Auge fassen; mit dieser Fragestellung ist das mögliche Ergebnis vorgezeichnet; stimmen nicht alle empiristischen Denker in allem überein, so ist das auf Perspektive- oder Begabungsunterschiede zurückzuführen. Spencer und Ostwald und Mach hätten gleiches wie Bergson gelehrt, wenn sie gleich scharfsinnig gewesen wären, denn ihre Absicht war ursprünglich die gleiche. Buddhas Philosophie hat nun, von allen westlichen Denkern, mit derjenigen Ernst Machs die größte Ähnlichkeit; sie hat die gleichen Grundvorzüge und die gleichen Grundgebrechen. Jene wurzeln in der Exaktheit der Beobachtungen, diese darin, daß die Beobachtung nicht tief genug eindringt. Wohl ist es möglich, im Aktuellen alles

Wirkliche und Mögliche verdichtet zu sehen; das ist 600 Jahre nach Buddha Açvagosha gelungen, dem Begründer der Mahāyāna-Lehre, und in unseren Tagen wiederum Bergson; diese Leistung der philosophischen Erkenntnis erscheint, aus menschlichem Gesichtswinkel betrachtet, besonders wertvoll, weil das Bild, das dieser Standpunkt gewährt, den eigentümlichen Charakter der Welt am vollständigsten und unverzerrtesten wiedergibt. Aber Buddha hat die Aktualität so tief zu erfassen nicht vermocht. Er hat Sein und Werden nicht zusammengeschaut, sondern ausschließlich das Werden bemerkt.

Daß sich nun ein abstrakter Gelehrtengeist mit einer Weltanschauung wie der buddhistischen zufrieden gibt, ist wohl verständlich. Ein Mann wie Mach hat kein metaphysisches Bedürfnis, in ihm lebt kein religiöses Gefühl, also bescheidet er sich gern bei seinem phänomenologischen Relativismus. Wo hingegen ein Mann, der als Erkenner zu buddhoiden Ergebnissen gelangt ist, überdies in lebendiger Beziehung zum Universalen steht, dort neigt er in der Regel zum Absolutismus. Er glaubt ein Absolutes in irgendeiner Form. So war es bei allen indischen Weisen, deren phänomenologische Anschauungen mit denen Buddhas in allem wesentlichen übereinstimmten; so war es im Westen bei Auguste Comte, der sogar eine extrem emotionelle Religion gestiftet hat, bei William James, der an einen persönlichen Gott glaubte, bei Herbert Spencer, dessen „Unerforschliches" mehr und mehr, je älter er wurde, zur Substanz sich verdichtete. Buddha hingegen hat eine Religion begründet, die nichts anderes als phänomenologischer Relativismus ist. Er hat getan, was Ernst Mach sich geleistet hätte, wenn er die Ergebnisse seiner Empfindungsanalyse als Evangelium verkündet hätte. Das ist es, was dem westlichen Betrachter so paradox erscheint, was

die brahmanischen Weisen auf den Buddhismus verächtlich herabsehen läßt; das ist es, was auch mich bisher befremdet hatte. Nun aber beginne ich zu verstehen. Unter den physiologischen Voraussetzungen, die für den Menschen in den Tropen gelten, bedeutet der Buddhismus wirklich ein Evangelium, oder kann es wenigstens bedeuten.

Ich brauche bloß mein eigenes Bewußtsein zu analysieren, wie es im Laufe dieser Tage geworden ist. Mein Betätigungsbedürfnis ist merklich abgeflaut; in mir lebt gar keine Initiative mehr; anstatt zu handeln, lasse ich mit mir geschehen. Damit ist mir die Distanz zu mir normaliter gegeben, die der noch so Kontemplative im Norden zu sich selbst nur ausnahmsweise hat; zugleich jene innere Stille, welche Grundvorbedingung klarer Selbsterkenntnis ist. Wie ich's schon in Colombo niederschrieb: in den Tropen gehört nicht viel dazu, um das psychische Geschehen objektiv zu erfassen. Nun aber kommt ein weiteres: dieses vegetationsartige Geschehen — die organischen Prozesse wirken vegetationsartig, wo sie ohne Ichbestimmtheit vor sich gehen — ist ungeheuer intensiv, viel intensiver als in nördlichen Breiten; als Seele wie als Leib empfinde ich mich als andauernd wuchernd, treibend, wachsend, knospend, blühend, als andauernd werdend und vergehend; ich habe das Gefühl, als würde ich rastlos fortgetrieben durch nicht endenwollende Geburten und Tode hindurch. Dies bedingt zweierlei: erstens daß ich mir des wahren Charakters des Geschehens — einer endlosen Kette von Geburten — mit unerhörter Deutlichkeit bewußt bin; zweitens aber, daß es mir unmöglich ist, über das Samsāra hinauszublicken. Ich kann nicht finden, daß es jenseits oder außerhalb des Unbeständigen irgendein Beharrliches gibt; alles Daseinsbewußtsein geht in der wechselnden Gestaltung auf. Einerseits fühle ich mich mit ihr nicht identisch, andrerseits ist

das Bewußtsein des Nicht-Ich-Prozesses so intensiv, daß für ein selbständiges Ichbewußtsein kein Raum übrig bleibt. Lausche ich nun von dieser Erlebnis-Basis aus der Lehre Buddhas, nach der es nichts geben soll, als einen anfangs- und endlosen Prozeß, in welchem endlose Kausalitätsreihen interferieren, nach der alle scheinbar feste Gestaltungen nur vorübergehende Schnittpunkte des Werdens bezeichnen, nach der es kein Ich gibt jenseits dieses Werdens, keine selbstgegründete Seele, keine Persönlichkeit, so erkenne ich in ihr, in wunderbar klarer Begriffsfassung, mein eigenstes Erleben wieder. Nun kann mich diese Lehre nicht befremden: wo kein Ichgefühl lebt, dort verlangt man nicht nach seiner Fortdauer; wo kein Unsterblichkeitsbewußtsein dem Erleben ursprünglich zugrunde liegt, dort sehnt man sich auch nicht nach Unsterblichkeit. Die Lehre vom Nicht-Ich bedeutet unter der Voraussetzung der physiologischen Basis, auf der das Bewußtsein in den Tropen ruht, eben das, wie die Lehre vom Ich und dessen Fortdauer unter europäischen Voraussetzungen. So verstehe ich jetzt gut, wie die Zuhörer Buddhas eine Lehre freudig begrüßen konnten, deren Anerkennung durch den Verstand unter Westländern Verzweiflung zur Folge gehabt hätte: der Mensch ist immer freudig bewegt, wo ein anderer ihm sein eigenstes Erleben deutlich macht.

Mit dieser Erkenntnis fallen denn alle Schwierigkeiten des buddhistischen Nirwana-Gedankens fort. Der tropische Mensch fühlt sich im Nicht-Ich befangen, einer übermächtigen Natur, die sein Bewußtsein allseits erfüllt. Solange er in diesem Prozesse aufzugehen vermag, solange fragt er nicht weiter, nicht mehr als irgendein lebensfroher Jüngling des Westens auch im Mittelalter je nach dem Himmel gefragt hat. Kommt aber der Tag, der selten ausbleibt, an dem er seines

Zustandes müde wird, an dem die Ahnung eines Höheren in ihm erwacht, so kann sich der Tropenbewohner dieses Höhere nur auf die Weise vorstellen, daß er den Fesseln des Naturgeschehens entrissen wird. In dieses hinein, im Sinne eines Lebens im Himmel, kann er sein Ideal nicht verlegen, da jedes vorstellbare Leben dem Wesen nach identisch sein würde mit dem, dessen er müde ist; sein Ideal ist mit Notwendigkeit eines der Auflösung. Was versteht er nun eigentlich unter Nirwana? Wie sollte er das begrifflich bestimmen? Bewußtsein eines Ich im Gegensatz zur verfließenden Natur besitzt er nicht; also kann er nicht behaupten, daß er sich nach einem höheren positiven Zustande sehnte. Ebensowenig aber kann er behaupten, daß er im Nichts zu zergehen wünscht, denn damit, daß er dem Naturprozesse entrinnen will, bekennt er ja schon, daß er sich in diesem nicht völlig aufgehen spürt. Er hat ein sehr bestimmtes Gefühl der Sehnsucht aus dem Getriebe des Werdens und Vergehens hinaus, ein bestimmtes Gefühl der Sehnsucht, das mit einer unbestimmten Erwartung eines positiv Besseren verquickt ist. Dieses Gefühl lebt auf Ceylon auch in mir. Und suche ich es zu fassen, so finde ich, daß mir dies nicht besser gelingt als den buddhistischen Weisen. Es hatte seinen guten philosophischen Grund, daß Buddha über das Nirwana nichts Bestimmtes gelehrt, ja, jeden Versuch einer Bestimmung als Ketzerei verurteilt hat. Nur so viel vermöchte ich zu sagen. Die Sehnsucht nach Nirwana bedeutet Sehnsucht nach Erlösung aus den Banden der Natur, die allgemein-menschliche Sehnsucht nach Befreiung, die allen eschatologischen Vorstellungen als Letztes zugrunde liegt. Diese Befreiung wird der, dem ein starkes Ichbewußtsein eignet, mit positiven Vorstellungen verknüpfen: er wird sich ein ewiges Leben ausmalen, oder, wo er besonnener ist, wie die Brahmanen,

einen Zustand jenseits aller Individualisierung, in welchem er, nach Abstreifung seiner Person, desto mehr er selbst würde. Wie aber mit dem, welchem Ichbewußtsein fehlt? In ihm führt das gleiche Befreiungsstreben zu wesentlich anderen Gestaltungen. Was er ersehnt, ist das Freiwerden von der Natur schlechthin; er kennt keine Sehnsucht darüber hinaus. Wo das Naturbewußtsein übermächtig ist, und das des Ich kaum existiert, kann sich das Selbstgefühl nicht positiv zur Geltung bringen. Die Sehnsucht aus der Erscheinung hinaus ist das metaphysische Erlebnis des Buddhisten; es ist sein äußerstes Erlebnis — weiter fragt er nicht. Und fragt ein anderer ihn weiter, so beweist er damit, daß er ihn mißversteht.

Dieses ist nun der dritte Tag, den ich beinahe ausschließlich in der Atmosphäre der buddhistischen Kirche zugebracht habe. Ich habe vielen Gottesdiensten beigewohnt, mit Priestern und Mönchen viel geplaudert, und so manche Stunde hindurch in der kühlen, traulichen Dombibliothek droben im Kuppelbau mit der schönen Aussicht über den See in den Pali-Texten studiert, während aus den Hallen unter mir die Litaneien oder die schrillen, von Trommelwirbeln begleiteten Koloraturen der Klarinette, welche die Frommen zur Andacht ruft, gedämpft herauftönen. Wieder einmal erfahre ich's: die Kenntnis des geistigen Gehaltes einer Lehre macht einen noch lange nicht zum Kenner derselben; ihre Konkretisierung birgt immer Überraschungen. Gleichviel, ob eine Kirche die „reine" Lehre vertritt oder nicht — sie ist ein lebendiger Ausdruck ihres Geistes. Selbst wo die Kirche die Lehre nachweislich verbildet hat, tritt dieser in ihr doch deutlicher zutage, als in noch so unver-

stümmelten Schrifttexten, wie denn der Krüppel das Leben immer noch besser zum Ausdruck bringt als die beste Lebenstheorie.

Ich muß nun sagen, daß der buddhistische Priester mich durch die Höhe seines Niveaus überrascht. Nicht seines geistigen Niveaus, sondern seines menschlichen. Sein Typus ist dem des christlichen überlegen. Ihm eignet eine Sanftmut, ein Allverständnis, ein Wohlwollen, ein Über-den-Dingen-stehen, von dem der noch so Voreingenommmene nicht behaupten wird, daß er für den christlichen Geistlichen charakteristisch sei. Ohne Zweifel liegt das an der vollendeten Uninteressiertheit, die der Buddhismus in seinen Gläubigen großzieht. In der Idee mag es wohl schöner erscheinen, für andere als sich selbst zu leben: so wie die Menschen einmal sind, macht aktive Nächstenliebe nicht weit, sondern eng; nur in Ausnahmefällen artet sie nicht in Zudringlichkeit und Herrschsucht aus. Wie taktlos sind alle Menschenverbesserer! Wie beschränkt alle Missionäre! Mag ein Mann von Hause aus noch so weitherzig sein, mag der Glaube, den er bekennt, der universellste der Welt sein — das bloße Bekehrenwollen macht eng, denn psychologisch bedeutet es immer nur eines: das Aufdrängen der eigenen Ansicht einem anderen. Wer das tut, ist *facto ipso* beschränkt, und wer das dauernd tut, ja professionell betreibt, wird von Tag zu Tag beschränkter. Deswegen gehören Engherzigkeit, Agressivität, Herrschsucht, Taktmangel und Unverständnis zu den typischen Zügen des christlichen, zumal des protestantischen Priesters. Eine Religion nun, welche gleich dem Buddhismus, die Sorge um das eigene Heil als einziges Motiv des Daseins hinstellt, kann solche Erscheinungen nicht zeitigen. Wohl scheint es, als müßte sie statt dessen den krassesten Egoismus großziehen, aber dies geschieht innerhalb des Buddhismus aus zwei Grün-

den nicht: erstens, weil das eigene Heil dem Buddhismus nicht ewige Seligkeit des Individuums, sondern Loskommen von den Schranken der Individualität ist; wonach selbstische Wünsche ein Mißverständnis bedeuten. Dann aber, weil Wohlwollen und Mitleiden den Buddhisten als die Tugenden gelten, deren Ausübung das Freiwerden vom Selbst am meisten begünstigt und beschleunigt. Dem Zusammenwirken der Ideale der Uninteressiertheit und der Nächstenliebe ist denn die Stimmung entsprossen, die dem Buddhismus wohl vor allem anderen seine Überlegenheit gibt: die spezifisch buddhistische Carität. Carität im christlichen Verstande bedeutet Gutes-Tun-Wollen; im buddhistischen: jeden auf seiner Stufe gelten lassen. Und dieses nicht im Sinne des Gleichgültigseins gegenüber dem Zustand, in dem ein anderer sich befindet, sondern des warmen Verständnisses für das Positive jedes Zustandes. Nach allgemein-indischer Anschauung steht jeder einzelne genau auf der Stufe, auf die er hingehört, auf die er durch sein eigenes Verdienst hinauf- oder hinabgestiegen ist; also ist jedes Stadium innerlich berechtigt. Wohl wäre es wünschenswert, daß jeder einzelne zum Höchsten hinaufgelangte, allein zum Höchsten hinauf führt kein Sprung, sondern nur langsam-stufenweiser Aufstieg, und jede Stufe hat ihre besondere Idealität. Während also das Christentum, solange es asketisch gesinnt war, das Leben in der Welt dem mönchischen gegenüber gering schätzte und am liebsten die ganze Menschheit auf einmal ins Kloster gesteckt hätte, liegt es dem Buddhismus, dessen Gesinnung prinzipiell noch weltfeindlicher ist, als die urchristliche, dem der Zustand des Mönches ausdrücklich als höchster gilt, dennoch fern, um des Höheren willen das Niedere zu verurteilen. Jeder Zustand ist notwendig und insofern gut. Die Blüte widerlegt nicht das Blatt, und dieses

nicht den Stengel und die Wurzel. Den Menschen wohlwollen, heißt nicht alle Blätter gewaltsam zu Blüten umwandeln wollen, sondern sie als Blätter gelten zu lassen und liebend zu verstehen. Diese wunderbar überlegene Carität spricht aus allen, sonst noch so unbedeutenden buddhistischen Priestergesichtern. Nun wundere ich mich nicht mehr über die beispiellose Verehrung, die der buddhistische Geistliche beim Volk genießt. Es scheint ja auf den ersten Blick paradox, daß der Uninteressierte mehr Verehrung genießen sollte als der, welcher sich tätig um das Wohl seiner Mitmenschen bemüht. Tatsächlich ist dem überall so: der Mensch will nicht bevormundet werden; wer überzeugen will, überzeugt weit schwerer, als wer ohne Absicht und Hintergedanken für seine Person das ihm Rechterscheinende tut. Das absichtslose, selbstlose, reine Leben, das der Bhikshu führt, ist unter buddhistischen Voraussetzungen das höchste, das ein Mensch auf Erden führen kann. So dient, wer den Mönchen dient, seinem Ideal.

Die Atmosphäre dieser Kirche tut mir wunderbar wohl. Noch nie habe ich inmitten solchen Friedens geweilt. Und doch ist mir heute klarer denn je, daß der Buddhismus für den Europäer keine mögliche Religion bedeutet. Um so zu wirken, so formend, so positiv, wie er es unter den Singhalesen getan hat, muß das Seelenmaterial entsprechend sein — anders, sehr anders, als wir es liefern können. Bei uns, die wir das Phänomen durchaus bejahen, die wir nicht rasten können, deren ganze Energie kinetisch ist, würde das Leben für das eigene Heil sofort zu krassem Egoismus, das allgemeine Mitleid und Wohlwollen sofort zu plattem Tierschutzwesen ausarten und das Streben nach Nirwāna alle die Übelstände zeitigen, welche Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst unabwendbar nach sich zieht.

Kein Zweifel, nur Tropenbewohnern ist der südliche Buddhismus gemäß; das darf nie aus den Augen verloren werden. Aber ist dieses einmal vorausgesetzt und zugestanden, ist man sich einmal darüber klar, daß zum Buddhismus eine sanfte, indolente Naturbasis gehört, dann muß man die Gestaltungskraft, die er bewiesen hat, bewundern. Es ist kaum glaublich, bis zu welchem Grade er gerade die Masse veredelt hat. Noch bin ich in Indien nicht gewesen, aber wenn nicht alle Berichte trügen, so hat der Brahmanismus nie auch nur annähernd so günstig auf die unteren Volksschichten eingewirkt; er hat sie ja auch nie für voll genommen. Buddhas sozialpolitische Großtat war, daß er die schroffe Grenzscheide zwischen esoterischer und exoterischer Weisheit niederriß und gleich Christus ein Evangelium für alle verkündete. Dessen Charakter war, wie schon bemerkt, sehr bestimmten Verhältnissen angepaßt; wie denn auch alle Überlieferungen darin übereinstimmen, daß Buddha in der Hināyāna-Lehre (welche die südliche Kirche bekennt) nicht sein ganzes Wissen, sondern nur den Teil desselben, der einer unentwickelten Menschheit frommen könnte, geoffenbart hat; diese Lehre ist wirklich ein wenig simplistisch, kultivierteren Geistern wenig mundgerecht. Aber wie weise trägt sie der Volksseele Rechnung! In dieser Hinsicht schlägt sie Brahmanismus sowohl als Christentum. Der Brahmanismus hatte wohl eine besondere Lehre *ad usum populi* entwickelt, aber in dieser fehlten gerade sein Bestes und sein Tiefstes; die Brahmanen hatten sich hochmütig dabei beruhigt, daß die Plebs dieses doch nicht würde würdigen können. Die Botschaft Christi wendet sich wohl an alle, aber sie wendet sich an sie in Bausch und Bogen vom Standpunkte eines absoluten Ideales her, ohne Berücksichtigung der Wirklichkeit. Und so sehr hier der mittelalterliche Katholizismus nachge-

holfen hat — abstellen können hat er das ursprüngliche Gebrechen nicht. Er hat, gleich dem Brahmanismus, zwischen höherer und niederer Wahrheit unterschieden, und wie dort, ist auch hier die Masse dabei zu kurz gekommen. Im Protestantismus aber, dem letzten Versuch, der gemacht ward, den reinen Geist der Heilslehre praktisch wirksam zu machen, hat das Christentum teils seine Gestaltungskraft eingebüßt (Luthertum), teils ist es zum alttestamentlichen Religionstypus zurückgeschlagen (Calvinismus). Es ist nicht wahr, daß der Geist Jesu Christi die Massen der Völker, die sich zu ihm bekannten, je innerlich erfaßt hätte: er hat überall von außen nach innen gewirkt, und in den meisten Fällen ist es bis zuletzt bei einer äußerlichen Gestaltung geblieben. Wie schroff ist der Gegensatz zwischen dem Bekenntnisse des durchschnittlichen Christen und der Art, wie er sich im Leben bewährt! Diesen Gegensatz gewahrt man bei den buddhistischen Massen nicht. Buddha hat seine Lehre so meisterhaft formuliert, daß sie von den Seelen ihrer Bekenner wirklich innerlich Besitz ergriffen hat. Auf dem Wege einfacher, jedermann faßlicher Sätze und Vorschriften hat er tiefste Weisheit in das Gemüt des kleinen Mannes hineingesenkt; so tief, daß weder Aberglaube noch praktische Abirrungen die wesentlich buddhistische Gesinnung je haben verdrängen können. Bis zu einem gewissen, erstaunlich hohen Grade sind die buddhistischen Tugenden die Tugenden der meisten Buddhisten.

Woher dieser Vorzug der Lehre Gautamas? Woher dessen Fähigkeit, seine tiefe Erkenntnis in so einzig wirkungskräftige Form zu fassen? — Das Genie läßt sich nicht weiter ableiten. Allein mir scheint doch, daß ein allgemeines Moment hierbei von großer Bedeutung war: daß Buddha einem Herrscherhause entstammte.

Begabung, Geist, Verstand, metaphysischer Tiefsinn, religiöses Intuitionsvermögen sind von edler Geburt weder abhängig, noch kommt diese ihnen irgendwie zustatten. Im Gegenteil: der Hochgeborene ist selten einseitig genug, um ein spezielles Talent bis zum Äußersten auszubilden. Aber an Weitblick, an herrscherischer Überlegenheit ist der Aristokrat dem Plebejer immer voraus. Nur er steht von Hause aus über den Parteien, nur er ist ohne Ressentiment, nur er hat zu den Schwächen der Menschen ein rein objektives Verhältnis, schon allein weil er kraft seiner Stellung selten subjektiv unter ihnen zu leiden hat. So übertrifft er, wo es die Menschheit zu übersehen und ihren Bedürfnissen im großen gerecht zu werden gilt, selbst den höherbegabten Mann aus dem Volk. Buddhas ganze Lehre nun trägt unverkennbar den Stempel solch fürstlicher Geistesart; er war ein typischer Kschattrya. An philosophischem Tiefsinn stand er hinter den Brahmanen zurück, hielt überhaupt nicht eben viel von Philosophie, gleich den meisten Politikern und Militärs. Aber wie keiner vor ihm im Inderlande verstand und kannte er die Menschen, wußte er ihren Bedürfnissen und Schwächen Rechnung zu tragen und seine Gebote in solcher Form zu erlassen, daß sie nicht allein zu einem religiösen, sondern auch zu einem politisch-sozialen Optimum führten. Hier, an diesem Punkte, erweist sich der Buddhismus dem Christentum entscheidend überlegen. Buddha, der Fürstensohn, der über den Parteien Stehende, hat eine Lehre in die Welt gesetzt, die nichts Bestehendes besonders verneint (sie verneint alles Vergängliche in Bausch und Bogen), daher keinerlei Intoleranz hervorrufen und gleichmäßig alle dem positiv Besseren zuführen konnte. Das Christentum war ursprünglich eine Proletarierreligion und stand von vornherein im Gegensatz zu den bevorzugten Klassen. Parteilichkeit für

die gescheiterten Existenzen, Ressentiment den Glücklichen gegenüber gehört zur Seele, wenn nicht zum Geiste dieser Religion, und so trägt sie, wohin sie sich auch wendet, den Samen des Zwiespaltes mit sich fort. Es ist von der größten Bedeutsamkeit, daß die Religion des Friedens *par excellence* am meisten Unfrieden gestiftet hat: der noch so hohe Geist ihres Begründers war kein weltlich überlegener Geist.

Wie lieblich ist der buddhistische Gottesdienst! — Wenn die Sonne untergegangen ist, rufen die Glöckner die Gemeinde zur Andacht. Da strömen denn die sanften braunen Menschen mit dem langen blau glänzenden Haar und den wunderschönen Händen, Männer und Weiber voneinander kaum zu unterscheiden, im Dalāda Maligāwa zusammen. Wer immer kann, der stiftet eine Kerze, und alle bringen duftende Blumen dar. Vor dem Heiligtum, in dem der Zahn des Buddha ruht, mit seinen goldglänzenden Türen, seinen kostbaren Bildwerken, steht, im gelben Gewand, der freundliche Priester und nimmt mit ermunterndem Lächeln die Gaben der Gemeinde entgegen. — Selbst in Ceylon, wo noch heute die Urlehre in ihrer Reinheit herrscht, wird Buddha vom Volk als Gott verehrt; und um ihn scharen sich viele andere mythische Gestalten — Engel, Heilige, Hindugötter, Divinitäten aus dem tamylischen Urpantheon. Aber wunderbar: all diese Auswüchse und Wucherungen haben dem Sinn der Buddhalehre nichts anhaben und ihre formgebende Kraft nicht beeinträchtigen können. Es sind auch von der Kirche, daß ich wüßte, nie Schritte gegen die Mythenbildung ergriffen worden. Hier hat eben die Erscheinungswelt fast nichts zu bedeuten; die Māyalehre ist diesen Menschen eingeboren. Die Vorstellungen werden nie ganz

ernst genommen, es kümmert sich auch keiner um Zusammenhang oder Widerspruch. Alle wissen es: die Vorstellungen gehören zum vegetativen Leben des Geistes, das wie selbstverständlich wächst und sprießt und blüht — das Eigentliche liegt in anderer Dimension. Buddhas Heilslehre gilt unabhängig von aller Konfession; wie denn Buddha selbst nie versucht hat, seinen Jüngern ihren Götterglauben zu nehmen. Er lehrte sie nur, daß auch die Götter, gleich allen Erscheinungen, unwesenhaft und vergänglich sind.

Wieviel leichter wird es dem Tropenbewohner als unsereinem, religiösen Tiefsinn zu beweisen! Selbstverständlich steht keinerlei Vorstellung mit dem metaphysischen Grunde in notwendigem Zusammenhang; selbstverständlich hat der Buddhismus recht. Aber den Westländer hindert seine physiologische Organisation, diese Wahrheit ohne weiteres einzusehen. Er ist zu sehr verstrickt in der Erscheinung, um sie aus gebührender Distanz zu beurteilen. Dies erklärt die ungeheure Wichtigkeit der Dogmen in der Geschichte der Christenheit. Da war es eine Lebensfrage für die Religiosität, zu welchen Vorstellungen sich ein Mensch bekannte. Auswüchse und Wucherungen, die an sich geringfügig waren im Vergleich zu dem, was um die Buddhalehre herum aufgeschossen ist, ohne diese im mindesten zu gefährden, haben die christliche zeitweilig ihres eigensten Geistes beraubt. So erschien es wirklich geboten, um die „wahre Lehre" zu kämpfen, den „richtigen Erlöserbegriff" zu finden, das Verhältnis der Gottheit zur Welt in objektiv gültigen Begriffen darzustellen, weil unser Weg eben nur durch die Erscheinung hindurch zum Sinne führt, daher jede Erscheinung, die nicht unmittelbar den Sinn ausdrückt, den Geist auf Abwege bringt, auf denen er sich verlieren kann. Wieviel besser haben es die Tropenbewohner! Sie brauchen nach

keinen genau entsprechenden Ausdrücken zu suchen, ihnen ist jede Form recht oder auch keine, je nachdem. Denn sie sind sich, kraft ihrer bloßen Physiologie, eben dessen wie selbstverständlich bewußt, was sich bei uns nur dem Ausnahmegeiste offenbart.

Dank dieser glücklichen Grundanlage nehmen auch solche Tendenzen unter den Singhalesen wohltätige Formen an, die unter Nordländern sich allemal als Elemente der Zerstörung erwiesen haben: ich denke an die Anlage zum Fanatismus. Heute früh war ich zu einem abgelegenen, unansehnlichen, von Fremden wohl kaum je besuchten Tempel hinausgewandert, den ein echter Eiferer bewohnt; ein Typus von solch leidenschaftlichem Temperament, wie ich ihn unter diesen sanften Androgynen kaum für möglich gehalten hätte. Anfangs stellte er, mißtrauisch und vorsichtig, eine Reihe ebenso elementarer Fragen an mich, wie sie Wotan an Mime oder Gurnemanz an Parsifal gestellt hat, und wie diese, so versagte auch ich zunächst im Antworten: es gibt keinen gewandteren Kunstgriff, einen Gegner der Ignoranz zu überführen, als ihn nach ganz selbstverständlichen Dingen zu fragen, denn im ersten Augenblick wittert der Nichtgewitzigte allemal hinter dem Naheliegenden einen fernliegenden Sinn; welche Methode in meinem Fall besonders gut gelang, da ich über dem Bestreben, in die Denkart meines Unterredners einzudringen, auf die Rolle des Widerpartes ganz vergaß. Aber nachdem ich zuletzt doch beweisen konnte, daß ich im Buddhismus nicht unbewandert war, eröffnete er mir sein Herz. Ja, er war ein Eiferer, einer, dem es leidenschaftlich ernst war um die Wahrheit, welchen Ingrimm über die Verbilder der reinen Lehre erfüllte. — Ob er gegen sie zu Felde ziehen wollte? — Nein, wozu? Was wäre damit erreicht, daß die gleichen Menschen zu neuen

Vorstellungen sich bekennten? — Ob er nicht auf die Seelen unmittelbar einzuwirken gedächte? — Ja, das täte er schon gern. Aber ob viel damit zu gewinnen sei? Man muß vorbereitet sein, auf daß die Belehrung wirke, und gerade das seien seine schlimmen Zeitgenossen nicht. Ihre Seelen seien offenbar zu jung. Seiner Überzeugung nach wäre der einzige Weg, den Irrtum aus der Welt zu vertreiben, der, daß jeder wissende Einzelne mit äußerster Energie seiner persönlichen Vervollkommnung lebe. Damit werde ein Beispiel gegeben, das mehr vollbrächte als alle Bekehrungssucht. — Dieser Fanatiker betätigte seine Gesinnung doch nur dahin, daß er mit größerer Intensität als die anderen an seiner Vervollkommnung arbeitete und mit ein wenig weniger Wohlwollen seine Mitmenschen gewähren ließ.

Sie war überaus belehrend für mich, diese Disputa mit dem halbnackten Mann im gelben Büßergewand. Wir redeten im Hofe des Tempels im Schatten des Bodhibaums. Einige ernste, weißgekleidete Büßerinnen hörten andächtig zu, während ein Schwarm brauner Kinder mit glänzenden Augen und buntfarbigen Lendentüchern uns neugierig lärmend von allen Seiten umdrängte.

Schon bin ich die Gegenwart der guten Mönche so gewohnt, daß ich sie ungern missen würde. Es hat etwas überaus Beruhigendes, sie stets zu den gleichen Stunden das gleiche verrichten zu sehen: jetzt gehen sie mit ihren Bettelschalen zur Stadt, um von beflissenen Spendern ihre tägliche Mahlzeit abzuholen, dann wieder baden, meditieren sie, geben sie Unterricht in der Schrift und Religion — ein jedes zu seiner Zeit. Schon beginne auch ich, gleich den Singhalesen, sie als einen Teil meiner selbst zu empfinden.

Diesen bedeuten sie ihre fleischgewordene Idealität, das lebendige Sinnbild dessen, wie alle eigentlich sein sollten. An nichts hängt der Mensch wohl stärker als an solchen Sinnbildern, sogar dort, wo sie ihm, nach Goethes Wort, ein „ständiger Vorwurf" sind. Dem Singhalesen nun sind die Bhikshus Sinn- und Vorbilder, ohne ihm auch nur irgendwie Vorwürfe zu sein: die Lebenslehre Buddhas in ihrer Weisheit hat allem Ressentiment von vornherein vorgebeugt. Wenn der Mönch auch das beste Leben lebt, so widerlegt seine Wahrheit doch keine andere; ein jeder hat auf seiner Stufe recht. Wie gern dient man einem Ideal, das so verständnisvoll, so großmütig ist! Zumal so wenig dazu gehört, es zu erreichen! — Man pflegt den Buddhismus eine pessimistische Weltanschauung zu heißen, und das ist sie auch dem strikten Buchstaben nach. Da ferner der Buchstabe, wo er stetig wiederkehrt, auf den Geist dessen, welcher ihn niederschrieb, unzweifelhaft Rückschlüsse gestattet, so ist auch die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß Buddha selbst, zeitweilig wenigstens, als Pessimist in unserem Sinn empfunden hat. Wozu hätte er sonst ständig vom Leiden gesprochen, das Leiden gar zum Angelpunkt seiner Heilslehre gemacht? — Aber dem heutigen Buddhismus fehlt jeder pessimistische Unterton; er verklärt das Leben im Gegenteil mit einem milden Glanze stiller Freude. Zunächst bedeutet das Nirwāna dem Tropenbewohner das gleiche, wie dem Westländer die ewige Seligkeit; beinahe alles, was uns Anlaß gibt, den Buddhismus als pessimistisches System zu beurteilen, charakterisiert ihn im Bewußtsein seiner Bekenner als frohe Botschaft. Aber das ist nicht alles. Was den Buddhisten von Ceylon ein so stillfreudiges Dasein sichert, ist vor allem die Gewißheit dessen, daß das Heil nicht schwer zu erringen ist. Wie einfach sind die zu befolgenden Vorschriften! Wie

wenig strapazenreich ist das Dasein sogar derer, die sich als Mönche endgültig auf den Pfad der Erlösung begeben haben! Da wird keine Austerität verlangt, keine Anspannung, die nicht jeder sich zumuten dürfte. So schauen die Herren im gelben Gewand nicht allein freudig, sondern meistens gemütlich drein. Mir scheint: die Lehre Buddhas hat dem tropischen Menschen Gleichbedeutendes gewonnen, wie das Luthertum dem Nordländer erobert hat: die Möglichkeit eines gottseligen Daseins in der Welt. Buddha sowohl als Luther haben die Autorität der Kirche verleugnet und den Menschen für mündig erklärt; beide haben einen Glauben gelehrt, in dem alle Unterschiede zwischen den Menschen aufgehoben wurden, nach dem der Inspirierte Gott nicht nähersteht als der Einfältige; beide haben dem Leben des Alltags den Heiligenschein verliehen. Zwar hat Buddha die Mönchsorden nicht abgeschafft, sondern im Gegenteil zu unerhörter Bedeutung emporgehoben, aber in Indien bedeutet Mönchstum nicht das gleiche wie bei uns, keine abnorme, außerordentliche Gestaltung: in ihm erscheint nur der Zustand organisiert, in dem jeder normalerweise lebt, nachdem er sich von den Geschäften zurückgezogen hat. Weilte ich lange genug auf Ceylon, auch mich erfaßte wohl einmal der Wunsch, die gelbe Toga anzulegen.

Ja, diese Mönche sind liebe Leute. Überlege ich mir freilich ihre Eigenart, dann kann ich nicht umhin zu erkennen, daß in ihnen die *aurea mediocritas* idealisiert erscheint; nichts an ihnen ist bewundernswert. Im buddhistischen Mönchtum treten, deutlicher vielleicht als irgendwo sonst, die Nachteile eines allzu billigen Idealismus zutage. Die Idealisierung der Mittelmäßigkeit verklärt diese zunächst tatsächlich: sie wird vertieft; die lutherische Innigkeit, die buddhistische Duldsamkeit bedeuten eminent positive Zu-

stände, die nur dank jener Idealisierung zu erzielen waren. Aber gleichzeitig verlegt sie den Weg zu Höherem; sie entsteigert, entspannt, wirkt hohem Streben entgegen. Das ist überall so, wo dem ganzen Menschengeschlecht ein Ideal zur Nacheiferung vorgehalten wird und dieses Ideal nicht im Reich des Unmöglichen liegt, denn nur auf Unmögliches hin ist eine Nivellierung denkbar in der Idee, die nicht nach unten zu verliefe. Beim Buddhismus wirken diese Nachteile nicht so schwerwiegend wie innerhalb des Luthertums, weil hoher Idealismus in der Tropenluft ohnehin nicht gedeiht; aber vorhanden sind sie. Wahrscheinlich könnten auch unter Singhalesen bedeutendere Typen entstehen, als dies geschieht, wenn der Bhikshu nicht das äußerste Ideal verkörperte.

Überhaupt ist der faktische Unterschied zwischen Buddhismus und Christentum größer, als die theoretische Betrachtung aus den beiderseitigen Geboten und Regeln, die in so vielen wichtigen Punkten übereinstimmen, abzuleiten geneigt wäre. Die entscheidende Nuance scheint mir jener chinesische Staatsmann gut erfaßt zu haben, der die orientalische Ethik von der okzidentalischen dahin differenzierte, daß jene lehre: tue keinem, was du nicht willst, daß man dir wiedertäte; diese jedoch: handele andern gegenüber so, wie du wünschest, daß sie sich zu dir verhielten. Jene sei wesentlich zurückhaltend, diese wesentlich angreiferisch. So ist es. Die Menschenliebe des Buddhisten unterscheidet sich von der christlichen durch nichts so sehr als dadurch, daß sie kein *amor militans* ist. Sie ist für unsere Begriffe matt und kühl, und bei aller Verständnistiefe zu vernünftig, um groß zu wirken. Gewiß, aber wie sollte werktätige Liebe

dem ein Ideal dünken, der das Individuum mit seinen Freuden und Leiden nicht ernst nimmt? Die Unbedeutsamkeit des Individuums ist dem Buddhisten seine selbstverständliche Grundvoraussetzung, nicht, wie dem Christen, der unendliche Wert der Menschenseele. Im Buddhismus hat das allgemein indische Ideal des Détachements seine äußerste historische Verwirklichung erfahren.

Jeder echte Weise wird sich für seine Person wohl zum indischen Ideale bekennen, und dies mit Recht. Wessen Bewußtseinszentrum schon jenseits des Flusses der Phänomene verankert liegt, der kann seine Ideale unmöglich an der Oberfläche forttreiben lassen. Den wird Unabhängigkeit auch nie kalt und gleichgültig machen, da er auf der Stufenleiter der Wesen schon so hoch hinangestiegen ist, daß er am reinen Geben seine höchste Freude findet und zum Wohlwollen des Abhängigseins nicht mehr bedarf. Daß nun ganz Indien sich zum Ideal des Weisen bekennt, rührt daher, daß dessen Weltanschauung eben von Weisen erdacht worden ist. Aber im brahmanischen Indien gilt das Ideal des Détachements doch nur insoweit allgemein, als der Weise allgemein für den höchsten Menschentypus gilt, und dieser détachiert sein soll; den niederen wird im Gegenteil gelehrt, daß sie sich binden sollen, da nur dank den Erschütterungen, die das Wechselspiel von Freud und Leid bedingt, ein Fortschreiten für sie zu erhoffen sei. Der Buddhismus hat das spezifische Weisen-Ideal zum absoluten, schlechthin allgemeingültigen Ideal erhoben.

Daß er das tat, war die logische Konsequenz seiner Anatmantheorie: wenn es kein Ich gibt, wenn keinerlei Substanz hinter dem Fluß der Bewußtseinszustände beharrt, dann hat es keinen Sinn, die Erscheinung, nach Art des Brahmanismus, auch nur vorläufig zu bejahen. Aber hier erweist es

sich mit seltener Deutlichkeit, daß verfehlte theoretische Grundvoraussetzungen unabwendbar verderbliche praktische Folgen zeitigen, selbst dann, wenn sie als solche kaum beachtet werden und ihre Wirkungskraft durch Vorstellungen anderen Geistes beträchtlich abgeschwächt erscheint. Der Buddhismus hat über alle Unterschiede zwischen den Menschen in einer entscheidenden Hinsicht hinweggesehen: das hat sie nivelliert; dem hat das Caritätsideal nicht steuern können. Die buddhistische Menschheit wirkt, verglichen mit der christlichen, auffallend farblos, charakterlos. Das Ideal des Détachements setzt eben der Vitalität aller, die nicht geborene Weisen sind, einen Dämpfer auf. Der Normalmensch kann sich nur so vollenden, daß er alles Lebendige in sich durchaus bejaht; er muß tief in dieses Leben hineintauchen. Schwingt er sich vorzeitig darüber hinaus, so verkümmert er. Hierher rührt es, daß die Buddhisten von Ceylon wohl liebenswerte, seelisch gebildete, gute, mitunter sogar weise Leute, aber niemals Vollmenschen sind.

In diesem Zusammenhang erscheint denn das Christentum dem Buddhismus unbedingt überlegen. Auch dieser Glaube nivelliert. Aber wenn schon ein Ideal für alle gelten soll, dann ist das christliche des Attachements ersprießlicher. Die christliche Liebe ist alles eher als weltüberlegen; sie wurzelt, betätigt, erfüllt sich in der Welt, bejaht die Erdgebundenheit: so ruft sie alle Lebensgeister wach. Und die christlichen Grundgebote der Hilfsbereitschaft, der Arbeit zur Ehre Gottes und zum Heil der Welt erhalten dauernd in Spannung. Hierher rührt die einzigartige Effikazität des Christenglaubens in bezug auf die Gestaltung dieser Welt. Wirksamkeit beweist nun nicht notwendig metaphysische Wahrheit, aber in diesem Falle tut sie es: wird das Phänomen überhaupt ernst genommen, dann bezeichnet die Bewußtseinslage des Atta-

chierten nicht nur die praktischere, sondern auch die tiefere gegenüber der entgegengesetzten. Wer ernstlich lieben kann, ist tiefer als der kühle Skeptiker. Nur das schlechthin Positive hat unbedingten Wert. Allerdings ist es möglich, positiv und unabhängig zugleich zu sein, aber solches gilt niemals vom Gleichgültigen, denn der ist negativ. Eben das, was auf der höchsten Daseinsstufe als Freiheit zutage tritt, äußert sich auf niederen als Mut zum Abhängigsein; als Mut zum Schmerz, zum Opfer, zum Verlust. So ist der durchschnittliche Christ, welcher Freud und Leid mutig bejaht, gegenüber dem durchschnittlichen Buddhisten auf dem besseren Wege.

So bezeichnet der südliche Buddhismus, um es in einem Satz zu sagen, die ideale Religion der Mittelmäßigkeit. Er enthält kein beschleunigendes Motiv; er begünstigt keinen hohen Idealismus, potenziert nicht, vertieft auch nicht. In der einseitigen Belichtung des Buddhismus stellt sich das höchste Dasein nicht wertvoller als das geringste dar. Alles bestimmte Leben ist vom Übel, im Nirwana allein liegt alles Heil, und dem Nirwāna näher führt keine Steigerung des Menschenzustandes. Diese Weltanschauung verleiht dem großen Mann, wie Buddha selbst einer war, einzigartige Überlegenheit: nichts wirkt grandioser als die Nichtachtung des Lebens seitens eines, der in den Augen aller einen höchsten Wert verkörpert; den kleinen Mann macht sie nicht größer. Aber sie verdirbt ihn auch nicht, wie die Spielart des Christentums es tut, die den Niedrigen als solchen seligpreist, die ihm einredet, er sei mehr als der Große. Der Buddhismus, von königlichem Geiste beseelt, läßt jeden Zustand gelten, wie er ist; der Fürst bleibt ihm Fürst, der Knecht ein Knecht,

vor Göttern wie vor Menschen. Aber die empirischen Unterschiede sind ihm ohne transiente Bedeutung. Der Fürst als Fürst ist Gott nicht näher als der Sklave, wie die alten Ägypter meinten, noch umgekehrt dieser, weil er gering ist, nach der Lehre eines bestimmten Christentums; alle Zustände erscheinen als gleichwertig, vom Ziele her besehen. So zieht der Buddhismus in der Seele des kleinen Mannes ein Detachement, eine Überlegenheit heran, die sonst nur unter Bevorzugten vorkommt. Nicht die Stimmung freudigen Duldens in der Zuversicht auf ewigen Lohn, wie beim leidenden Christen, nicht Epiktets Ataraxie, den Zynismus eines Diogenes — beides Ausdrücke nicht echter Freiheit, sondern des Gedecktseins durch den Panzer der Vernunft —, sondern die Überlegenheit des Grandseigneurs. Wieder und wieder bin ich unter mittelmäßigen Buddhisten Eigenschaften begegnet, die ich bisher nur unter Großen für möglich hielt: so gewaltig war das psychologische Genie des Sakyersohns. — Dieser Tage habe ich, des Vergleiches halber, wieder einmal in Thomas a Kempis gelesen, der doch als Leuchte gilt in der ganzen Christenheit; und gestehe, daß ich mich angeekelt fühlte. Wie so ganz unüberlegen ist die Gesinnung, die aus der *Nachahmung* spricht! Es hat etwas widerwärtig Plebejisches, dieses Kriechen vor Gott, diese würdelose Unterwürfigkeit, diese ständige Angst, es nicht recht zu machen, dieses Sichabrackern um der Seligkeit willen. Dabei war Thomas ohne Zweifel ein edler und reiner Geist. Seine Vorstellungen sind ihm verbildet worden durch eine Tradition, die zwischen Gott und Welt die absurde Beziehung statuierte, daß das empirisch Minderwertige eben deshalb metaphysisch wertvoll sei. Den überlegenen Naturen unter den Christen hat dieser Aberglauben wohl nie viel geschadet, da er nie unmittelbar ihr Leben bestimmte, sondern in kontrapunk-

tischem Verhältnis zu ihm stand; aber die kleinen hat er noch kleiner gemacht. Er hat jede ursprüngliche Überlegenheit im Keim erstickt, indem er sie anhielt, nicht über ihrem Zustande zu stehen, und überdies noch eine Art metaphysischer Schadenfreude in ihre Seelen hineingesäet und zum Reifen gebracht, einen geistlichen Hochmut, einen anmaßenden Glauben an ihr Recht auf Unterstützung und Behagen, welche heute, wo sie sich von eschatologischen Vorstellungen dissoziiert und mit sozialökonomischen vermählt haben, häßlicher denn je wirken und mich oft mit ernster Sorge erfüllen ob der Zukunft der westlichen Kultur.

Es bedingt doch einen gewaltigen Unterschied, ob spirituelle Wahrheiten von in psychologisch-philosophischem Verstande „Wissenden" oder „Unwissenden" verkündet und fortgepflanzt werden. Jesus war nicht weniger erleuchtet als der Buddha. Seine Bewußtseinslage ist an Tiefe von nur wenigen Weisen Indiens übertroffen worden, und seine Lehren bedeuten dem Sinne nach ein Evangelium, welches das Menschengeschlecht niemals verleugnen wird. Aber er war ganz und gar kein Erkenner, hat sich über sein Wissen nie in klaren Begriffen Rechenschaft abgelegt, so daß es kein Wunder ist, daß nur zu viele der Lehren, die auf den Buchstaben seiner Predigt zurückgehen, mehr Mißverstehen als Einsicht verkörpern. Was ist das für eine Demut, auf die es ankommt? — Nicht Unterwürfigkeit, Würdelosigkeit, sondern reine Rezeptivität gegenüber den Einflüssen aus der Tiefe. Inwiefern soll man den Nächsten mehr lieben als sich selbst, sein Ich zum Opfer bringen? — Nicht insofern, als anderer Leben wertvoller sei als das eigene, sondern als das Höchste darin bestände, der Sonne gleich nur zu geben, nicht zu nehmen. Inwiefern ist Niedrigkeit der Größe vorzuziehen? — Nicht insofern der Niedrige als solcher Gott

wohlgefälliger wäre, sondern weniger Anlaß hat, mit der Aufmerksamkeit an der Erscheinung zu haften. Und so fort. Den wahren, d. h. objektiv richtigen Sinn der christlichen Lehren hat die Christenheit bis heute kaum verstanden. So haben sie, neben sehr vielem Guten, auch viel Unheil über uns gebracht. Sie haben die westliche Menschheit niedrig gesinnt gemacht. Der ekle Materialismus unserer Tage ist das Enkelkind des mittelalterlichen Strebens nach dem Himmelreich, die immer ernstlicher drohende Herrschaft der rohen Plebs über alle feineren und geistigeren Elemente eine unmittelbare Konsequenz dessen, daß die Armen im Geist über ein Jahrtausend lang selig gepriesen worden sind. Sie haben es schließlich geglaubt, daß sie die Einzig-wertvollen sind, und ziehen nun die praktischen Folgen aus ihrem Glauben. — Die religiösen Führer Indiens haben gewußt, was ihre Erleuchtungen bedeuteten; sie haben sich alle Mühe gegeben, Mißdeutungen der Zukunft vorzubeugen, wohl wissend, wie verderblich solche wirken müssen in Anbetracht der wesentlichen Paradoxie (vom Standpunkte der Welt) aller geistlichen Wahrheiten. So kommt es, daß der durchschnittliche Buddhist, was immer seine Nachteile sonst seien, eines edleren Geistes Kind erscheint als sein Bruder im Westen.

Es ist Zeit, daß ich mich wieder einmal meinem Körper zuwende und untersuche, was aus ihm in den Tropen geworden ist. Ich finde ihn nicht unwesentlich verändert. Mit ihm ist Gleichartiges vorgegangen wie mit meiner Seele: auch er hat sich buddhaisiert. Auf die äußeren Einflüsse reagiere ich anders als sonst, genieße und leide in anderer Form, habe andere Bedürfnisse, und die fortschreitende Meta-

morphose bringt mich dem Singhalesen näher von Tag zu Tag. Sicher würde ich schon heute im Fall einer Erkrankung andere Heiltränke einzunehmen haben als daheim; aller Wahrscheinlichkeit würden sich mir ceylonesische Hausmittel bald wohltätiger erweisen als die Gemächte unserer Tropeninstitute. Aber von einer Verrückung des Gleichgewichts ist nicht die Rede. Also besteht für mich kein Zweifel mehr, daß die Akklimatisationsfähigkeit ganz vom Grade des Einbildungsvermögens abhängt. Daß Bewohner heißer Landstriche im Norden besser fortkommen, als das Umgekehrte geschieht, daß die meisten Tropentiere ein nordisches Klima gut vertragen, während es die nordischen in den Tropen selten lange aushalten, liegt — wenn ich von spezifischen Verhältnissen absehe — daran, daß kargere Lebensbedingungen die Vitalität unter allen Umständen anregen, während allzu üppige nur von dem vertragen werden, der von Geburt an auf sie eingestellt ist. Aber das Tier hat auch wenig freie Phantasie. Der Mensch, der solche in genügendem Maße besitzt, sollte in jedem Klima existieren können, und er kann es auch. Er muß bloß seine Lebensweise dessen jeweiligen Besonderheiten anpassen, damit das biologische Gleichgewicht nicht aufgehoben wird, und dieses lehrt jeden Einbildungskräftigen der Instinkt. Freilich kommt der Phantasielose bei solchem Experimente um. Gleichwie das Tier, dessen Sosein sein einzig möglicher Ausdruck ist, in ungewohnten Verhältnissen schnell verkümmert, vermag sich kein wandlungsunfähiger Nordländer in den Tropen zu behaupten. Interessant ist nun, in diesem Zusammenhange zu beobachten, wie hier der Engländer trotz beibehaltener britischer Lebensweise — an sich der ungesundesten, die für die Tropen denkbar ist — doch leidlich gedeiht. Das liegt an nichts anderem, und ist zugleich ein neuer Beweis dafür, daß der

Brite von allen Europäern die konzentrierteste Einbildungskraft besitzt. Es gibt nämlich zwei Arten von Starrheit: eine, die dem Unvermögen entspringt, und eine andere, die äußerste Gespanntheit bedeutet. Die letztere Art ist von den Stoikern her bekannt genug: den Weisen bringt nichts außer Gleichgewicht, weil er ganz in sich selbst geschlossen ist. Bei dem nun, dessen Körper es in allen Breiten ohne Umwandlung unbeschadet aushält, handelt es sich augenscheinlich um ein gleiches. Dank jahrhundertelanger physischer Kultur ist der britische Organismus so sehr zu einer Welt für sich geworden, daß er durch äußere Umstände nur langsam, wenn überhaupt, beeinflußt wird. Deswegen ist es für ihn wirklich wichtiger, auf seine persönlichen Neigungen als auf das Klima Rücksicht zu nehmen. — Diese Anlage des Engländers ist zum praktischen Leben von allen die günstigste; schon wegen der außerordentlichen Vereinfachung des Lebensproblems, das sie bedingt. Aber wer der Erkenntnis lebt, mag seinem Schöpfer danken, daß seine Phantasie noch nicht zur Kohäsionskraft ward, sondern sich in der Wandelbarkeit äußert. Auch er befindet sich ja, dank seiner Plastizität, mit der Welt in dauerndem Gleichgewicht, und das seinige ist das zuverlässigere insofern, als keine erlittene Störung etwas Ernstes zu bedeuten braucht, was beim Starren fast immer der Fall ist. Aber vor allem ist der Bewegliche allein imstande, den Eigen-Sinn seiner Umgebung zu erfassen, weil er allein von ihm unmittelbar berührt und in Mitleidenschaft gezogen wird.

Gestern, um Sonnenuntergang, sah ich Vögeln von Schreiadlergröße zu, welche scharenweise, in reiherartigem Flug, taleinwärts zogen; und erkannte dann plötzlich, daß

es nicht Vögel, sondern — Fledermäuse waren; fliegende Hunde. — Wie wenig einen inmitten der tropischen Natur das Unerwartete doch überrascht! Augenscheinlich ist die Psyche hier in gleichem Maße auf die stärksten Gegensätze eingestellt, wie dies der Körper auf die zwischen Licht und Schatten ist, so daß das Seltsamste normal erscheint. Würde es mich überraschen, wenn mir im Dschungel ein Gott entgegenträte? Kaum. Denn unglaubwürdiger könnte er kaum wirken, als es so viele Geschöpfe tun, die täglich vor mir ihr Wesen treiben. Die Spannweite des Möglichen ist in den Tropen so groß, daß der Mensch das Überrascht- und Entsetztsein bald verlernt. Der objektiv schroffste Gegensatz, den ich bisher gewahrt, ist der zwischen dem lieblich blauenden Meer, das gegen die Palmenbestände von Mount Lavinia anplätschert, und den furchtbar gepanzerten, boshaften schwarzen Krabben, die zu Hunderten am Gestade seitwärts einherchassieren. Kein Tier figurierte besser in der Hölle; sicher riefe es am nordischen Strand in meiner Seele die schrecklichsten Bilder wach. An dem von Ceylon konnte ich mich seiner nur freuen. Ich mochte mir die Krabben vielhundertmal vergrößert vorstellen — im allgemeinen das sicherste Mittel, um das Gruseln zu erlernen — sie wurden dadurch nicht furchterweckender. So werden die Riesenechsen der Vorwelt, die, in unsere Natur hereinversetzt, Angst und Schrecken um sich verbreiten würden, in ihrem natürlichen Milieu, das noch viel stärkere Kontraste in sich beschlossen haben muß, als heute die Tropenwelt, vielleicht als liebliche Erscheinungen gewirkt haben.

Morgen trete ich eine Wagenfahrt durch das Innere Ceylons an. Die letzten Tage über habe ich ausschließlich der Naturbeobachtung gelebt, um nicht gar zu unerfahren und ungewitzigt in den Dschungel einzuziehen. Ich finde es über Erwarten schwierig, im Lichte der Tropensonne zu sehen: die übergroße Belichtung gleicht alle Nuancen dermaßen aus, daß noch so bunte Geschöpfe sich vom farbigen Hintergrunde kaum abheben. So scheinen die Wälder um Kandy mir unbelebter zu sein als alle, die ich bisher sah.

Heute ist es mir nun endlich geglückt, nachdem ich an die hundert Steine umgewälzt und viele faule Baumstämme durchgestöbert, einen jener großen Tausendfüßler aufzuscheuchen, die in den Tropen heimisch sind. Es ist ein scheußliches Tier. Alles an seiner Gestalt widerstrebt den positiven Tendenzen der Menschennatur; jede seiner Eigenschaften, dem Menschen angedichtet oder ins Menschliche hinüber transponiert, würde ihn zum Ungeheuer machen; und es nimmt mich wunder, daß die Primitiven des Buddhismus, welche die Vogelspinne so weise zur Ausstattung ihrer Hölle zu verwenden wußten, dieses Untier übergangen haben. Ja, scheußlich ist die Skolopender; und doch könnte es mir nicht einfallen, ihre Existenzberechtigung in Frage zu stellen, wie dies verfehlten Exemplaren der Menschheit gegenüber mein erster Gedanke ist: sie ist vollkommen in ihrer Art. Gesteht man die Voraussetzung dieser Schöpfung zu, dann muß man auch einräumen, daß sie vortrefflich ausgeführt ist.

Woher weiß ich, daß der Tausendfuß vollkommen ist? Besondere Gründe kann ich nicht anführen; aber der Sachverhalt ist evident, wird jedem evident erscheinen, der die Fähigkeit hat, sich in andere Wesen hineinzuversetzen. Es ist etwas überaus Merkwürdiges um diese Evidenz, welche

aller Vollkommenheit eignet: denn sie drängt sich innerhalb gebührender Grenzen auch dem Uneinsichtigsten auf. Kein Beispiel erweist dies wohl deutlicher, als das des Engländers. So oft ich mit Vertretern dieses Volkes zusammen bin, frappiert mich der Gegensatz zwischen der Dürftigkeit ihrer Anlage, der Begrenztheit ihres Horizontes mit der Anerkennung, die sie mir wie jedem anderen abnötigen. Selbst die bedeutenderen unter ihnen (die hochbedeutenden bleiben hier wie überall natürlich außerhalb des Rahmens genereller Betrachtung) sind als geistige Wesen schwer ernst zu nehmen; sie wirken auf mich wie die Tiere, die, mit einer Anzahl unfehlbarer Instinkte ausgestattet, einen Ausschnitt der Wirklichkeit vollkommen beherrschen, im übrigen aber blind und unfähig sind. In ungeheurem Maße fehlt es ihnen an Originalität, so ursprünglich sie andererseits sind; einer denkt, empfindet, handelt wie der andere, keines Seelenleben birgt Überraschungen. Aber genau im selben Sinne wie die Tiere muß ich auch die Briten unbedingt gelten lassen: sie stellen, so wie sie sind, die vollendete Erfüllung ihrer Möglichkeit dar; sie sind ganz, was sie allenfalls sein könnten. Dies ist denn der Grund ihrer Überzeugungskraft, ihrer Überlegenheit über die übrigen Völker Europas (die sich zurzeit vernünftigerweise nicht bestreiten läßt), des ansteckenden Charakters ihrer Eigenart: sie allein unter allen Europäern sind in ihrer Art wirklich vollkommen, und vor der Vollendung beugt sich jedermann. Des Deutschen so viel reichere Naturanlage hat ihre Form noch nicht gefunden: so wird er ohne zwingenden Grund noch nirgends gelten gelassen. Daß Vollendung aber auch für ihn im Bereich des Möglichen liegt, beweist der eine, einzige Typus des Deutschen, der bisher einen vollkommenen Ausdruck darstellt: der österreichische Aristokrat. Dieser mag nicht allzuviel taugen;

bei ihm mag, wie dies bei Kühen so leicht geschieht, die Züchtung auf „Form" die „Leistung" beeinträchtigt haben: immerhin ist er vollkommen in seiner Art. So wird er denn auch allerorts wie selbstverständlich gelten gelassen, er wird umschmeichelt, nachgeahmt, hochgeschätzt, und der hochmütige Brite als erster bewirbt sich um seinen Verkehr.

DEMBULL

Diese erste Etappe meiner Wagenreise durch das Land werde ich sobald nicht vergessen. Eine langwierige Fahrt durch schweigende Urwälder; dann einen steilen, kahlen Berg hinan, in dessen Gipfel die Felsentempel eingehauen sind. Ringsherum Wald, so weit das Auge reicht; seine äußersten Vorposten reichen mit ihren Wipfeln noch bis zum Vorhof der Tempel von Dembull, und die graue Kuppe wirkt gar trotzig inmitten des Grüns. Das Beeindruckendste ist aber das Innere der Heiligtümer: im toten Stein hat sich, vom Menschengeiste hinverpflanzt, eine wundersame Flora angesiedelt. Hunderte von bunten Buddhas blühen dort friedvoll nebeneinander; unter ihnen aber sproßt hier und da, wie in das bestgepflegte Beet mitunter Unkraut hineingelangt, ein üppiger Hindugott auf. So kann sich die Natur nicht verleugnen. Nichts scheint dem Geiste des Überwinders weniger entsprechend als solche Flora von Heiligenbildern, vor denen der Gläubige sich betend neigt; Gautama selbst hätte sie wohl vernichten lassen. Und doch haben die Singhalesen recht, die zwischen diesem lieblichen Garten und Buddhas ernster Predigt keinen Widerstreit erkennen können. Der Blumenflor bedeutet nichts anderes als die Lehre von der Nichtigkeit des Daseins; er ist diese Lehre selbst, in der Sprache des Tropengürtels ausgedrückt.

Ein liegender Buddha, roh aus dem Felsen herausgemeißelt, wirkt als Wesen für sich. Einsam ruht er unter seinen sitzenden Doppelgängern, wirkt so einsam unter ihnen wie die kahle Bergkuppe inmitten des Grüns. Und doch scheint er nicht vereinzelt zu sein und nicht von anderer Substanz als sie. Nur scheinbar ist er ein Wesen für sich. So hat wohl Gautama selbst seine Persönlichkeit aufgefaßt: so einzigartig, einsam, übermächtig sie seinen Jüngern vorkommen mochte — er wußte, daß er nur an der Oberfläche ein Abgesondertes war. Längst lebte sein Bewußtsein in jener Tiefe, wo alle Vielheit im Einen sowohl erfüllt als aufgehoben ist . . . Lange habe ich vor diesem Bilde geträumt. Wie ich zum Tor hinausblickte, über die Wipfel der Bäume hin, da gewahrte ich Scharen von Affen, die in lautlosem Seiltanz ihrer Abendäsung nachkletterten.

DURCH DEN DSCHUNGEL NACH HABARANE

Wie arm ist das Auffassungsvermögen des Kulturmenschen! Außer den ganz sinnfälligen, aufdringlichen, groben entgehen mir alle Unterschiede zwischen den Zonen des Dschungels; und voller Neid gedenke ich des Elefanten, der in wilder, niebetretener Gegend ebenso sicher seinen Weg findet wie unsereiner auf der Chaussee, nachdem er den Wegweiser befragt. Daheim, in den Wäldern des Nordens, wo das Jägerauge auf Nuancen eingeübt ist, kenne ich mich noch einigermaßen aus, hier bin ich von vornherein verirrt. Ich wüßte nicht zu erklären, weshalb gewisse Vögel nur an dieser Stelle vorkommen, wo es dort nicht viel anders aussieht; weswegen an gewissen Punkten, und nur dort, auf einmal Hunderte von Faltern aufflattern. Ich

bin eben blind. Aus den Augen begnadeterer Geschöpfe betrachtet, erschiene der Urwald nicht minder deutlich aufgeteilt, wie aus den meinigen gesehen St. Petersburg. Sogar vom Ozean gilt dies. Wo die Empfänglichsten der Menschen über die Großartigkeit des Einförmigen Betrachtungen anstellen, handelt es sich in Wahrheit um ein vielfach gegliedertes Reich, nicht einförmiger als der Urwald. Während der Fahrt durch den Indischen Ozean fiel mir auf, daß nur von gewissen Stellen die fliegenden Fische in Scharen aufgingen, um nach Überschreitung bestimmter Grenzen ganz zu fehlen; daß dort wiederum, und nur dort, Medusen zu Hunderten das Wasser röteten, nur strichweise Delphine ihr anmutiges Spiel trieben: sicherlich fallen diese Verbreitungsbezirke mit den Umrissen verschiedener Konformationen zusammen. Ich aber bin zu blind, um ihrer gewahr zu werden.

Was sieht denn unsereiner? Nur das, was menschlichen Bedürfnissen entspricht. In der Stadt, auf der Straße, auf dem Acker mag er damit das Wichtigste wahrnehmen, ganze Länder sogar, wie Holland und Japan, die dem Menschen ihren Grundcharakter verdanken, im wesentlichen richtig auffassen. Wo die Natur in keinem notwendigen Verhältnis zum Menschen steht, dort versagt dieser Maßstab vollständig; dort sind alle unsere Schemen und Systeme von ihrem Standpunkte aus Narretei. Wie töricht ist doch die Rubrizierung, die wir mit dem Sternenhimmel vorgenommen haben! — Ich bilde mir etwas darauf ein, daß ich bis heute, obgleich ich so manche sternklare Nacht zum Himmel aufgeschaut, das „südliche Kreuz“ noch nicht entdeckt habe. Freilich habe ich es mir mit Absicht nicht zeigen lassen: wäre es mir einmal gewiesen worden, die fraglichen Gestirne hätten sich auch für mein Bewußtsein für immer zusammen-

gefügt, wie denn der Unselige, der einmal auf die Ähnlichkeit eines Gipfels mit Napoleon aufmerksam gemacht ward, hinfür verdammt ist, den Berg dem Schema entsprechend zu sehen: so gierig zwängt der Mensch, wo immer es geht, menschliche Verknüpfungen den außermenschlichen auf. Aber soviel bleibt wahr, kann keiner mir nehmen: von selbst habe ich das südliche Kreuz nicht entdeckt, welches beweist, daß mein Geist seine Unbefangenheit noch nicht ganz verloren hat.

AM MINNERI-SEE

Dieser Urwaldsee hätte mir in meinen Kindheits- und Jünglingstagen, da ich, aller Bücherweisheit abgeneigt, mein ganzes Glück im Beobachten, Jagen und Zähmen der Tiere fand, das Paradies auf Erden bedeutet. Stunden hindurch habe ich an seinen Ufern entlang gepürscht und immer wieder neue Geschöpfe zu sehen bekommen. Auf den Sandbänken lagen, faulen Baumstämmen gleich, Krokodile, von Stelzvögeln bewacht; Kuhreiher und Rohrdommeln weideten unter den Büffeln; Fisch- und Silberreiher standen auf Halbinselvorsprüngen und Baumwipfeln; auf dem Wasser schwammen Scharen von Pelikanen, in den Lüften wiegten sich Weihen und Adler, von denen eine mir ganz unbekannte Art — silberweiß mit dunklen Deckfedern — zu den schönsten aller Raubvögel gehört. Der Grundton des Bildes aber ruhte auf den Schlangenhalsvögeln, deren stilisierte Gestalten und heraldische Stellungen dem Ganzen ein mythisches Gepräge gaben.

Wie wohl es tut, in einer Welt zu weilen, die am fünften Tage fertig erschaffen war! Hier scheint alle Kraft noch ungebrochen, hier ist alles ursprünglich, alles echt. Das

sind unter Menschen nur noch Kinder und dann die ganz Großen, Seltenen; der meisten Erscheinung sagt über das Wesen gar nichts aus. Tiere sind immer vollkommen, immer ganz das, was sie sein könnten; sie sind ein erschöpfender Ausdruck ihrer Möglichkeit. Man wendet daraufhin ein, sie seien so gebunden. Gewiß sind sie gebunden, aber das entwertet sie nicht. Nicht insofern bedeutet unsere größere Ungebundenheit einen Vorzug, daß diese als solche das Ideal wäre, sondern daß uns mehr als eine Vollendungsmöglichkeit offen liegt; auch beim Menschen bedeutet Vollendung das Höchste, Vollendung aber bedingt Gebundenheit. Wir stellen den Menschen, welcher notwendig handelt, aus innerem Gesetz heraus, über den, welcher der Willkür gehorcht; wir schätzen den Gedanken am höchsten, dessen Fassung abschließt. Und gleiches gilt von der Kunst, von jeder Lebensäußerung überhaupt. Auch unter menschlichen Voraussetzungen ist das Ideal im Gebundenen, nicht in der Ungebundenheit belegen. Was unsere Voraussetzungen von denen des Tiers unterscheidet, ist also nicht das Ideal; es sind die Elemente, vermittelst derer es verwirklicht werden soll. Ist dem aber also, dann weiß ich nicht, wie die Gebundenheit des Tiers, das in seiner Eindeutigkeit immer vollendet ist, zum Beweise seiner Uninteressantheit angeführt werden kann: gerade deshalb ist es interessant, interessanter als alle unvollkommenen Menschen. Den Mann, der als Persönlichkeit auf der Stufe stände, wie als Naturprodukt jeder Schlangenhalsvogel des Minnerisees, den würde ich als Halbgott verehren ... Sicher verdanke ich den Tieren mehr Belehrung und Anregung, als den meisten Menschen, mit denen ich länger verkehrt habe. Menschen sind allzuleicht zu übersehen; gar zu undicht gesät sind die Exemplare, zu deren Verständnis es einer Erweiterung der vorhandenen

Begriffsmittel bedarf, während das geringste Tier solche Erweiterung unbedingt erheischt, wenn sein Wesen begriffen werden soll. Wer ein niederes Seetier verstehen will, muß sich in eine Bewußtseinsart einfühlen, die sich allenfalls der eines gesteigerten Magens vergleichen läßt: bei sehr bestimmtem Reagieren auf spezifische Reize, bei außerordentlicher physiko-chemischer Einbildungskraft doch als oberste Synthese nur ein unbestimmtes Allgemeingefühl; der Krebs ist keine Einheit, sondern eine Zwei- oder Dreiheit; sein Bewußtsein ist nicht in unserem Sinne zentralisiert. Wer in die Seele eines Fuchses eindringen will, dem muß es gelingen, das Geruchsvermögen als Zentralsinn zu erleben und alle Eindrücke in eben dem Verstand auf dieses zu beziehen, wie dies beim Menschen mit dem Lichtsinne geschieht; beim Vogel stellt sich die Aufgabe wiederum anders usw. Hierher rührt es, daß wohl alle wesentlichen Geister die „Natur" menschlicher Gesellschaft vorgezogen haben: wenn diese einschränkt, so macht jene frei; sie hilft hinaus aus den Schranken des Menschentums. Damit aber steigert sie das Wurzelbewußtsein. An der Wurzel ist nämlich alle Schöpfung eins. Und aus der Wurzel stammt alle Kraft der höchsten Triebe.

Wie wunderbar schön ist der Abend! Der See spiegelt das letzte Licht des westlichen Himmels wieder. Seeschwalbengekreisch, vielstimmiges Froschgequake tönt zu meiner Herberge herauf, und majestätisch fliegen die letzten Pelikane dem Walde zu. In nächster Nähe steht ein Rudel wilder Elefanten; schon habe ich sie brechen gehört. Der braune Wirt hat versprochen, mich zu wecken, falls sie in der Nacht auf die Fläche heraustreten sollten.

Noch einmal bin ich auf den Spielplatz der Tiere hinausgewandert. So manchen prächtigen Adler habe ich beschlichen, Legionen von Wasservögeln aufgescheucht. Jedesmal aber, wo ich aus dem Sumpf in den Dschungel einbog, ward es lebendig in den Baumkronen von langgeschwänzten Affen, die in flugartigen Sätzen vor mir die Flucht ergriffen.

Wunderbar, wieviel man durch solche Stunden ausschließlichen Schauens gewinnt! Vom Geiste her betrachtet, liegen eben die Bilder der Wirklichkeit auf einer Ebene mit den Schöpfungen der Phantasie, so daß zwischen Erfahrungen und Einfällen kein wesentlicher Unterschied besteht. Wer offenen Sinnes beobachtet, ist ebensolange produktiv; wer alles bemerkt hätte, der hätte aus eigener Kraft die Welt noch einmal erschaffen. Nun braucht aber die Seele eine reiche und mannigfaltige Nahrung, wenn sie gedeihen und sich aufsteigend entwickeln soll, und kein Gehirn ist so schöpferisch, daß es solche aus sich heraus in genügender Menge beschaffen könnte: deshalb kann keiner es sich unbeschadet leisten, von seinen Einfällen allein zu existieren. Auch noch deshalb ist äußere Erfahrung unbedingt vonnöten, weil der Geist nie frei wird, wo er sich ständig von eigenen Produkten umgeben sieht. Alle die, welche sich ganz in ihre eigenen Welten einspinnen, verkümmern, und seien diese Welten noch so weit; ihr Innenleben wird nicht reicher, sondern ärmer; sie verknöchern mehr und mehr in ihrer Eigenart. Das habe ich an mir selber erfahren. Während der Jahre, die ich in Großstädten zubrachte, hatte ich mich des Schauens beinahe entwöhnt, da deren Getriebe mein Interesse nicht fesselt. Die Folge davon war, daß meine Ideen auszukristallisieren begannen, so daß ich Gefahr lief, von ihnen eingekerkert zu werden. Beinahe wäre ich, mit siebenund-

zwanzig Jahren, in einem selbstverfertigten System erstickt. ... Glücklicherweise ward ich der Gefahr noch, ehe es zu spät war, gewahr. Jetzt zwinge ich mich zur Beobachtung, auch wo ich wenig Neigung dazu verspüre; jetzt pflege ich das bißchen Neugierde, das mir noch übrig geblieben ist, und weiß jedem Eindruck Dank, der meine Hirngespinste zerreißt.

Ja, man muß schauen können ... kann ich's wirklich? In dem Sinn und Maße, wie ich wollte, kann ich's nicht. Mehrfach habe ich die Absicht gehabt, irgendeines der erschauten Wunder zu beschreiben, und dann jedesmal erkennen müssen, daß ich dazu außerstande bin. Also habe ich sie nicht wirklich erschaut. Gewiß ist es nicht wahr, daß Empfinden Ausdrucksfähigkeit bedingt — Erlebens- und Schöpferkraft gehören verschiedenen Dimensionen an —, wohl aber liegen, wie ich's schon niederschrieb, Anschauungen und Einfälle, vom Geist her betrachtet, auf einer Ebene, so daß einer nur das wirklich auffaßt, was ihm auch hätte einfallen können. Mir nun fielen Einzeldinge niemals ein, also kann ich sie als solche auch außer mir nicht sehen. Meine Einbildungskraft führt das Einzelne reflektorisch auf seinen inneren Grund zurück, von welchem aus nicht das Ding als das Eigentliche erscheint, sondern dessen Möglichkeit. Daß diese Deutung meiner Auffassungsart richtig ist, erweist die Gegenprobe, die am Erinnerungsvermögen angestellt werden kann. Schon vor Jahren meinte ein geistreicher Freund, ich würde auf dem jüngsten Gericht mit einem Sekretär zu erscheinen haben: so schlecht wäre mein Gedächtnis für die Episode. Ich kann wirklich nichts Einzelnes behalten, keine Fabel, keinen *fait divers;* umgekehrt aber scheine ich außerstande, einen allgemeinen Zusammenhang zu vergessen. Nur im Augenblick der produktiven Spannung stellt sich Gedächtnis

für Einzelheiten ein. — Was habe ich nicht gegen diese Beschränkung angekämpft! Wieder und wieder habe ich versucht, zu Besonderem ein inneres Verhältnis zu gewinnen, mich in ein Einzelwesen, ein Bild, eine Zeit vollkommen und dauernd einzubilden; wieder und wieder habe ich mich dem Einflusse von Geistern hingegeben, welche das, was mir abgeht, vermochten — es war umsonst. So habe ich mich bei der Erkenntnis bescheiden müssen, daß es ein Mißverständnis bedeutet, seine empirischen Grenzen als solche sprengen zu wollen; man muß zusehen, wie weit man in ihnen und mit ihnen kommt.

Es herrscht noch viel Unklarheit unter Psychologen und Ästhetikern über die verschiedenen Arten des Auffassungsvermögens. Malern wird häufig Tiefsinn zugesprochen, Philosophen malerische Anschauungskraft. Solche Urteile sind meistens falsch. Wer die Erscheinung vollkommen darstellt, wie dies der große Maler und Dichter tut, bringt eben damit auch ihren geistigen Gehalt zum Ausdruck — doch seine Seele braucht nichts davon zu wissen. Wer umgekehrt den inneren Sinn erfaßt, übersieht implizite die Erscheinung — aber er braucht ihrer nicht faktisch gewahr zu sein. Das interessanteste Beispiel dieser Art bietet Leo Tolstoy. Ich kenne keine tiefergreifende Darstellung des Menschenlebens als dessen Epos vom großen Franzosenkrieg, doch ich weiß, daß Tolstoy als Person jeder philosophische Tiefsinn gefehlt hat. Wie den meisten Russen (und allen noch jungen undifferenzierten Rassen) fehlte Tolstoy die Gabe der intensiven Abstraktion, die Fähigkeit, das Besondere im allgemeinen zusammenzufassen, welche Fähigkeit den Tiefsinn definiert. Dafür besaß er das Falkenauge des Wilden. Stellt nun einer eine Erscheinung, die er nur sieht, nicht versteht, vollkommen als solche dar, so wird der tiefsinnige

Leser die Darstellung unweigerlich als tiefsinnig beurteilen — ja größere Tiefen in ihr entdecken, als bei an sich profunderen Poeten, deren Auge aber weniger scharf und unbefangen sah.

POLLONARUWA

Noch nie haben die Überbleibsel vergangener Herrlichkeit einen solchen Eindruck auf mich gemacht, wie die Ruinen der Residenz des Königs Parakrama. Nicht wegen ihrer künstlerischen Vollendung: sie sind schön, doch habe ich schönere gesehen. Die Stärke des Eindrucks beruht darauf, daß es mir noch niemals vergönnt war, Bauten zu schauen, welche die spezifische Schönheit der Ruine, die durch ganz andere Gesetze bedingt wird als die künstlerische, so vollendet zum Ausdruck brächten. Ruinen üben ja nicht bloß deshalb einen größeren Zauber aus, als wohlerhaltene Kunstwerke, weil sie der Seele im Bilde der Vergangenheit die Idee der Vergänglichkeit vermitteln; auch nicht nur deshalb, weil das Verwitterte gleich dem Unvollendeten als solches anregend wirkt (es treibt den Geist, in der Vorstellungswelt zu ergänzen, was an der Wirklichkeit fehlen mag): der eigenste Zauber der Ruine beruht darauf, daß hier das Schaffen des Menschengeistes in die kosmischen Kräfte eingereiht erscheint und so einen unendlichen Hintergrund hat, statt des begrenzten einer Persönlichkeit oder einer Zeit. Ein Tempel in Marmor- und Goldschmuck mag ein Höchstmaß menschlicher Bildungskraft verkörpern: wenn die Zeit seine Oberfläche zernagt hat, wenn die Umrisse die Spuren ewig tätiger Naturkräfte zur Schau tragen, dann ist er zum integrierenden Bestandteil dieser Welt geworden. So manches Buddhabildnis, das die Höhlentempel Ceylons aufbewahren, bringt die Seele der buddhistischen Gemeinde

verherrlicht zur Erscheinung. Allein die Kolosse zu Gal Vihare, deren Oberfläche längst den Charakter der Umgebung angenommen hat, bedeuten mehr als das: es sind Naturformen, wie die Cañons, welche Riesenströme im Lauf der Jahrmillionen ausgehöhlt, wie Täler, welche Gletscher ausgeschrammt, und die Bildungskraft des Menschengeistes erscheint nicht geringer, sondern gewaltiger, wenn sie den Mächten, welche Sterne zusammenballen, als ebenbürtige zur Seite tritt. Die Ruinen von Pollonaruwa nun wirken als Ruinen großartiger als alle, die ich bisher geschaut, weil die ceylonesische Natur unvergleichlich schöpfungsmächtig ist und geleistet hat, was zu leisten überhaupt möglich war. Die Säulen und Tempelreste, die weithin im Dschungel verstreut liegen, sind selber zum Dschungel geworden. Schlingpflanzen haben den zerfallenen Mörtel ersetzt, Bäume verfallene Kuppen ergänzt. Die riesenhaften Daghobas sind, wo erhalten, zur Grundlage einer neuen Natur geworden. Man sieht eine abgestorbene Vergangenheit in ewig jugendliches Leben eingefügt, wie das Skelett in das blühende Fleisch.

Unwillkürlich schweifen meine Gedanken nach dem fernen Hellas hinüber. Die griechische Natur hält den Vergleich mit der tropischen nicht aus; insofern sind die Ruinen jenes Landes nicht annähernd so wirkungsvoll als diejenigen Lankas. Dort haben die Tempel, als vollkommene Menschenschöpfungen, einst zweifellos noch größer gewirkt, als sie es heute als Naturformen tun. Aber was die Natur in der Folge nicht hat leisten können, das hat der Griechengeist vorweggenommen. Jedes griechische Heiligtum ist von vornherein als Teil der Natur geplant worden, in notwendigem Zusammenhang mit der Umgebung. So wirkt das wenige, was heute noch steht, so sehr als Bestandteil der Land-

schaft, daß der Totaleindruck nur insofern von dem, welchen Pollonaruwa erweckt, abweicht, als die Ruinen nicht in die lebendige Natur hineingehören, sondern in die tote der Berge und des Himmels. Meinem Naturell ist das Lebendige kongenialer als alle tote Vollkommenheit, weswegen der Urwald mir mehr bedeutet als die Akropolis. Aber nie ist mir andrerseits die Potenz des Griechengeistes deutlicher bewußt geworden, als inmitten einer Natur, die sich Gautamas verklärte Gestalt hat restlos einfügen können.

ANURADHAPURA

Was müssen die alten Könige, welche Ceylons Riesendenkmäler errichtet haben, für Männer gewesen sein! Diese Bauten sind keine Monumente eitlen Reichtums, auch keine Willkürschöpfungen einer ungebändigten Phantasie: sie atmen eine herbe, schlichte Größe, die inmitten des tropischen Überschwangs ringsum beinahe unnatürlich wirkt. Neben der Felsenfeste Sigiri, dem Horste des Vatermörders Kassyapa, nehmen sich die Burgen Europas wie Kinderspielzeuge aus; allein das Bad dieses Condottiere ist ein Bau wie ein ägyptisches Königsgrab. Die Daghobas gleichen natürlichen Bergen, und doch ist es „Geist" im höchsten Sinn, der ihren Umrissen seinen Charakter gibt. Aber das Wunder der Wunder von Ceylon ist der Fels von Mihintale, woselbst Mahinda, König Asokas Sohn, der große Apostel des Buddhismus, seine Tage verbracht und abgeschlossen hat. Dessen Zelle — eine schmale Terrasse am höchsten Punkte des Berges, von Künstlerhand aus dem Stein herausgehauen — ist das Königlichste, was ich je gesehen. Von steilen, drohenden Felsen überdacht, fällt sie jäh zum Tale ab. Drunten aber breiten sich endlose Urwälder aus, deren

heiliges Schweigen nur hier und da durch das Trompeten des Elefanten unterbrochen wird. Solchen Horst konnte ein König allein sich zur Wohnstatt wählen. Es ist unmöglich, ohne innerlich weiter zu werden, auch nur kurz in ihr zu weilen. Unwillkürlich stellt sich mir Mahinda in der typischen Stellung des sinnenden Buddha dar, riesengroß, wie ihn die Alten im Steine abzubilden pflegten: so muß er, unbewegt und mild, auf das blühende Leben im Tal hinabgeblickt haben, als einer, welcher entsagt hat aus der Fülle der Macht heraus.

Wie richtig hat die Legende ihre Worte gewählt, indem sie jene Herrscher mit Elefanten und Tigern verglich! Das, gerade das sind sie gewesen. Die Treibhausluft dieser Zone bringt in der Regel keine großen Individuen hervor, sie ist deren Gedeihen nicht günstig. Der Dschungel ist eine Dickung, kein Wald, und seine Fauna ist mehr reich und üppig im allgemeinen, als bedeutend, was die Sondergestalt betrifft. Wohl scheint hier und da ein einzelner Baum mit seiner Krone am Himmel anzustoßen, aber sieht man genauer hin, so gewahrt man, daß dieser Riese gar kein Einzelner ist: von den Ästen sprießen neue Wurzeln hernieder, und wo das Auge eine Persönlichkeit zu schauen wähnt, steht in Wahrheit ein Stammbaum da. Das klassische Beispiel bietet der heilige Bodhi-Baum von Anuradhapura, der nachweislich von einem Steckling stammt, den König Açoka aus Buddha-Gaya einst hingestiftet hatte: dieses älteste Gewächs der Geschichte stellt sich als schmächtiges junges Bäumchen dar; was heute lebt und grünt, sind die späten Enkel der einstigen Wipfelzweige, die ihrerseits Wurzeln in die Erde hinabgesenkt hatten. Auf Ceylon verläuft das Wachstum mit schwindelerregender Geschwindigkeit; ich habe Jahrestriebe gesehen, welche fünfzehn mitteleuropäischen

Vegetationsperioden entsprechen würden; hier sprießen die Bäume wie das Gras. Aber mit gleicher Geschwindigkeit sterben sie ab; wirklich leben tut immer nur die Jugend. Gleiches gilt von den Tieren und den Menschen. Sie sind dem Typus nach ewig unausgewachsen; sie vermehren sich in beängstigender Fülle, mit rasender Hast, und ebenso rasend schnell löst eine Generation die andere ab. Aber diese Natur, die zur Bildung von Individualitäten in der Regel weder Lust noch Zeit hat, bringt zuweilen doch solche hervor; es ist, als wäre da dem Rade des Geschehens ein Hemmschuh angelegt worden. Aus solcher Energiestauung gehen dann Wesen hervor, so gewaltig, so groß, wie kein anderes Klima sie kennt: der Elefant, das Nashorn, der Tiger. Auch innerhalb des Menschengeschlechts hat sich der Strom des Werdens einige Male in einer Einzelgestalt akkumuliert: das waren dann Männer von gewaltigen Dimensionen, die der Volksmund mit Recht mit Elefanten verglichen hat.

Jetzt verstehe ich, wie in den Jugendjahren unseres Planeten, als noch Palmenhaine die Pole krönten, jene Riesengeschöpfe entstehen und leben konnten, deren Skelette uns heute in ungläubiges Staunen versetzen. Könige wie Mahinda, Parakrama Bahu, Dutthagamini waren Wesen ganz anderer Art als die großen Kaiser des Ostens. Diese waren Persönlichkeiten von solcher Macht, von so ungeheurer Willenskraft, daß ihre Größe von den äußeren Umständen schier unabhängig schien; sie schufen die Verhältnisse, die ihnen entsprachen. So wie sie da standen, waren die Tropenkönige nicht geringer, vielleicht sogar gewaltiger noch als jene; allein ihr Seinsgrund lag weniger in ihnen als in der Natur, deren Bestandteile sie waren; nur inmitten tropischer Fülle konnten Wesen ihrer Sonderart fortkommen. Sie bedurften eines Übermaßes von Nahrung, die ihnen ohne ihr Zutun

geliefert wurde, eines Mindestmaßes von materiellem Widerstand, einer Umgebung, die sich geschmeidig ihren Wünschen fügte. Nur wo solche Verhältnisse vorlagen, waren sie möglich. Nicht anders stand es einstmals mit den Sauriern. Auch diese Riesen waren streng bedingt; nur inmitten einer noch sehr viel üppigeren Natur, als sie es heute in den Tropen ist, konnten sie aufkommen, dauern und gedeihen. Auch damals wird die Hauptmasse der Schöpfung schnell wachsend und schnell verderbend gewesen sein — deren Spuren sind dahin. Zu desto gewaltigeren Dimensionen wuchsen die seltenen Einzelnen heran, die inmitten des Wechsels zur Dauer berufen waren.

Die Zeiten solcher Größe sind dahin. Zum Unterhalt so monumentalen Lebens ist die Natur zu arm geworden. Heute scheint nur mehr das Billige den Umständen gemäß. Und was das Menschengeschlecht betrifft, so ist das Unterholz zu selbstbewußt geworden, um dem einzelnen Riesen die Bahn noch freizugeben. Es mag sein, daß dieses so gut ist; ich weiß nicht, was „an sich" besser sei — eine indifferente Masse, die gewaltige Einzelne hochkommen läßt, oder ein höheres allgemeines Niveau, das ein Hinauswachsen über dasselbe nur innerhalb enger Grenzen duldet und jeden Schößling aus Gigantenstamm erstickt. Ich wollte, es wäre möglich, daß ein hohes allgemeines Niveau und Riesen im Sinne der Vorwelt zusammen beständen. Leider scheinen dem intime Naturgesetze entgegenzustehen. Man muß sich, man stelle sich, wie man wolle, für eins von zwei Übeln entscheiden. Da bekenne ich denn, daß ich freudig das ganze Geschlecht der Hasen dafür hingäbe, daß mich die Anschauung eines Atlantosaurus noch einmal die Kleinlichkeit quartären Daseins vergessen machte.

Auf meiner Wanderung durch die Ruinen gelangte ich heute unversehens vor eine Hütte, in welcher ein junger Engländer inmitten vieler Hunderte von Schlangen haust. Ein Exzentrik, wie nur Albion solche hervorbringt. Schlangenbändiger, Schlangenjäger, Schlangenfreunde gibt es genug, und zu den letzteren darf auch ich mich zählen, denn seit je finde ich ein besonderes Wohlgefallen an den vollendeten Kurven dieser Tiere. Aber zum näheren Verkehr mit Reptilien bedarf es einer besonderen, dem Menschen von Natur nicht liegenden Einstellung, was auch dem indischen Schlangenbeschwörer immer anzumerken ist. Dieser Engländer nun verkehrte mit seinen Hausgenossen, als ob er nicht anders könnte, als verstünde sich solcher Umgang von selbst. Nichts Außerordentliches waren sie ihm; weder bewunderte er sie, noch machte er Geschäfte mit ihnen, noch schienen sie ihn wissenschaftlich zu interessieren: die ringelnden Tiere bedeuteten ihm sein natürliches Milieu. Da waren gewaltige Pythons und wütende Brillenschlangen, im vollen Besitz ihrer Giftzähne; sie alle hatte er eigenhändig eingefangen und hantierte mit ihnen vor mir herum, daß mir angst und bange dabei wurde. Die Eingeborenen behaupten steif und fest, er sei durch einen Talisman gefeit; er aber meinte kühl, bei einiger Gewandtheit und Vertrautheit mit ihren Eigenheiten seien Kobras ganz ungefährlich. Es schien ihn zu interessieren, als ich ihm mitteilte, daß es wirksame Gegengifte gäbe: er selbst hatte noch nie von solchen gehört, die Frage auch nie im Geist erwogen. Er schrieb sich die Adresse der Anstalt auf, in der das Serum hergestellt wird, doch zweifle ich, daß er sich jemals hinwenden wird.

Das wirklich Interessante an diesem Schlangenheime war nun dies, daß die Mentalität seines wunderlichen Direktors ein Milieu geschaffen hat, in dem die Schlangen im gleichen

Verstande harmlos erscheinen, wie die Tobsüchtigen und „Unruhigen" in einem gutgeleiteten Irrenhaus. Wirklich ungefährlich sind Unruhige ja nie, aber in der Anstalt läßt man sie doch frei gewähren, und dort richten sie tatsächlich kein Unheil an. Ebenso werden auch Kobras nie wirklich zahm — sie sind und bleiben stumpfsinnige, sinnlos wütende Geschöpfe, weder der Einsicht noch der Zuneigung fähig; gleichwohl nahm mein Engländer auch die ungebärdigsten unbeschadet in die Hand und wußte solche, welche eben noch wütend um sich hauten, nach altbewährter Psychiaterpraxis schnell zu beruhigen, indem er ihnen die Hand sanft aufs Haupt legte und dieses dann sachte niederdrückte. Ja, in seiner Gesellschaft konnte auch ich unter den Schlangen mit nur geringer Lebensgefahr einherspazieren. Diese Erfahrung rechne ich zu den wichtigsten, die ich gemacht habe. Bei intelligenten Geschöpfen, wie normalen Menschen und höheren Tieren, erscheint der ungeheure Einfluß, den Milieu und Behandlungsart ausüben, nicht weiter wunderbar, weil in ihrem Falle psychische Schranken, deren sie sich als eines objektiv Wirklichen bewußt werden, ein ebenso Objektives bedeuten wie materielle; wer halbwegs frei ist in seiner Wahl, reagiert im Guten wie im Bösen meist so, wie dies den Umständen am besten entspricht. Nur stumpfsinnige Tiere sind gleich stumpfsinnigen Menschen in diesem Sinne unbeeinflußbar. Aber die Irrenanstalten und das Schlangenheim, das ich heute besichtigte, beweisen, daß eine Beeinflussung noch möglich ist, wo das Auffassen psychischer Schranken kaum mehr in Frage kommt; sie wirken eben objektiv schlechthin, und es hängt bloß von der Intensität der Einwirkung ab, ob sie eine Verwandlung der Erscheinung zur Folge hat oder nicht. Auch für die Kobra ist eine Umwelt denkbar, in der sie harmlos erscheint. Nun

sind die Unruhigen in der Anstalt, wo sie sich gut gebärden, viel glücklicher als außerhalb: also muß das moralisch Bessere irgendwie einem objektiv Zweckmäßigeren entsprechen; was ich mir seinerseits nur dahin zu deuten weiß, daß moralisches Verhalten (ich spreche nur vom Verhalten, nicht der Gesinnung!) nichts anderes als der natürliche Ausdruck von Angepaßtheit ist. Verbrecher untereinander sind gewöhnlich sehr ehrenhaft; ein vollendeter Menschenkenner findet unter noch so unzuverlässigen Subjekten treue Diener; der Zufriedene ist selten bösartig: lauter Beweise, daß Angepaßtheit moralisches Verhalten bedingt. Übersetze ich nun diesen Tatbestand ins Innerliche oder betrachte ich ihn von innen her, so darf ich weiter folgern, daß ein „moralischer Instinkt", wie ihn das 18. Jahrhundert postulierte, insofern wohl vorliegt, als psychisches Wohlbefinden an äußere Angepaßtheit gebunden ist und ein jeder nach Wohlbefinden strebt. Freilich ist dieser „moralische Instinkt" an sich nichts Ethisches; die Schlange ist ganz gesinnungslos; erst von einer höheren seelischen Entwicklungsstufe ab kann sich der Naturtrieb ethischen Kategorien einordnen (auch der psychisch Abnorme gilt uns ja als „unverantwortlich"). Aber sicher bedeutet ethisches Streben nur die Durchgeistigung oder Durchseelung einer Tendenz, die als solche schon bei der Naja vorhanden ist.

Hier wurzelte denn der Wahrheitsgehalt der Vorstellung vom Paradies. Ohne Zweifel könnte es eine Welt geben, in der insofern nichts Böses geschähe, als keiner Handlung böse Absicht zugrunde läge. Wir Europäer werden nie ein Paradies erschaffen, trotz aller zur Schau getragenen Barmherzigkeit, weil unsere animalischen Instinkte dazu zu stark sind. Die indisch-buddhistische Welt wirkt in vielen Hinsichten paradiesisch. Da der Glaube es verbietet, den Tieren ein

Leid zu tun, stehen diese in keinem Feindschaftsverhältnis zum Menschen; sie lassen ihn gelten, wie eine Art die andere gelten läßt, des eingedenk, daß es für alle Raum gibt. Der Tiger wird in Indien weniger gefürchtet, und dies mit Recht, als in Europa ein Rothirsch zur Brunftzeit. — Hier wurzelt ferner der Wahrheitsgehalt der auf Plato zurückgehenden, allen christlichen Mystikern vertrauten, aber von den persischen am vollkommensten ausgebildeten Theorie, daß die göttliche Liebe jedem innewohnt und es von Äußerlichkeiten abhängt, ob sie sich äußert oder nicht. Dieses Äußerliche mag die Neigung zu einem Weib, der Einfluß kongenialer Umgebung, ein schweres Schicksal sein, das die Seele umkehrt — immer handelt es sich darum, daß das Instrument „Mensch" so gestimmt werde, daß Gott darauf spielen kann. Freilich ist es so.

Noch einmal durchwandere ich die gewaltige Ruinenstadt, mit ihren berggroßen Stupas, ihren ungeheuren Palastanlagen, ihren mächtig eingedämmten Teichen. Es wird Abend. Vor der Ruangweli-Daghoba beten fromme Pilger. Ein Mönch beginnt mit getragener Stimme die Liturgie, und die Laien fallen rhythmisch ein. Auf dem Altar stehen duftende Blumenspenden. Rings um das Heiligtum, soweit der Vorrat reichte, haben die Frommen Kerzen aufgestellt, und nun, wo sie angezündet sind und die Dämmerung zur Nacht wird, heben sie sich ab vom steinernen Grund wie die Sterne vom dunklen Himmelsraum. — Welch tiefe Poesie liegt im Reliquiendienst! Hier hat ein frommes Volk, von einem frommeren Herrscher geführt, in jahrelanger, mühsamer Arbeit einen Berg über einem Andenken aufgetürmt, auf daß es nie und nimmer zu Schaden käme. Wahrschein-

lich stammt die Reliquie nicht wirklich vom Buddha her: was tut es? Die Hauptsache ist, daß sie der Andacht einen Anhalt gebe. Der Liebende zieht oft ein wertloses Andenken dem kostbaren vor, weil jenes das, was es bedeutet, am reinsten, weil unvermengtesten, zum Ausdruck bringt.

Es ist tief bedeutsam, daß der Reliquiendienst gerade innerhalb des Glaubens, der vom Vergänglichen am geringsten denkt, eine so große Entfaltung erlebt hat. Je vergänglicher ein Besitz, desto kostbarer erscheint er dem Menschen: so hat die Versicherung Buddhas, daß es nach seinem Tode mit ihm für immer zu Ende sein werde, zum Gegenteil dessen geführt, was er beabsichtigt hatte: man hat desto mehr an dem festgehalten, was von ihm übrig blieb. Nicht nur alle seine Worte hat man treulich aufbewahrt, seine Lehren, die Geschichten aus seinem Leben: seine irdischen Reste sind zum Kultobjekt geworden, und er selbst ward zum Gott verklärt. Das Volk kann die Nirwanalehre nicht so verstehen, wie der Erleuchtete sie verstanden wissen wollte: ihm bedeutet das Nirwana des Vollendeten, daß er, der Zeit zwar entrückt, desto ewiger weiterdauert. Aber freilich weiß es dieses nicht gewiß; täglich belehren es ja die Mönche des Gegenteils. So hat das Gebet an den heiligen Stätten den Charakter der Panichide. Eine süße Schwermut durchzittert die Liturgie, wie die Trauer um ein teures Wesen, das man selig hofft.

III.

INDIEN

RAMESHVARAM

Wie die Nacht hereinbrach, winkten mich die Brahmanen in den Tempel hinein. Ich folgte ihnen, ohne zu wissen, was ich sollte. Da gewahrte ich Pilger ohne Ende, Hierophanten und Tempelbedienstete um ikonenhaft geschmückte Elefanten, um goldglänzende Wagen und Tragbahren herum sich bei Fackelschein zu festlichem Zuge rüsten. Und ehe ich mich dessen versah, befand ich mich an dessen Spitze. Vor mir schritten würdevoll die Elefanten, sie, die bewährtesten Träger der Tradition; hinter mir folgte die Göttin, hochthronend auf kostbarem Palankin. So ging es, bei dröhnendem Paukengerassel, bei grellem Klarinettengekreisch, bis tief in die Nacht in feierlichem Rundgang durch die herrlichsten Säulengänge der Welt, an deren Wänden die aufgereihten Frommen, von den Fackeln sprunghaft belichtet, sich ehrfurchterschauernd neigten.

Welch wundersame Einführung in das Inderland! Der Tempel zu Rāmeshvāram, auf dem südlichsten Vorsprung der Halbinsel einsam gelegen, meerumschlungen, palmenumstanden, ein Gebäude, kaum kleiner als die größten der Klöster, die unser frühes Mittelalter schuf, mit Korridoren, die an Schönheit der Formen und Farben auf Erden kaum ihresgleichen finden, soll von Rāma selbst gegründet worden sein, nachdem er Sīta dem Rāvana abgerungen hätte. Er gilt als zweitheiligste Stätte Hindustans. Wer irgend kann,

wallfahret von Benares noch hierher. Und wahrhaftig scheint ganz Indien hier vertreten. Alle Farben, alle Trachten, alle Typen gewahre ich, vom dunklen Tamylen bis zum weißen Kaschmiri, vom stolzen Radschput bis zum Sanyassi, dessen Haupthaar zu Filz verwachsen ist. Sprachen und Dialekte ohne Zahl durchschwirren einander, hundert verschiedene Gesinnungen blicken aus den Gesichtern, Kaste stößt sich an Kaste, Vorurteil an Vorurteil. Gleich reiche Mannigfaltigkeit unter Menschen haben meine Augen noch niemals gesehen.

Was mir auffällt, ist, daß diese noch so verschiedenartigen Pilger irgendwie doch eines Geistes sind. In welchem Sinne? Dem des Glaubens? Vielleicht sind sie dies, aber das meine ich nicht; ich meine etwas, was ich noch nie vorher gewahrt. Ich meine nicht das metaphysische Bewußtsein, daß alles äußerlich Geschiedene doch innerlich zusammenhängt: so sehr es für „den" Inder charakteristisch sei, bei denen, die hier versammelt sind — meist kleinen, einfachen Leuten, ohne Befähigung zur Spekulation — ist es sicher nur schwach entwickelt. Was mich bei allen beeindruckt, ist das Dasein einer Bewußtseinslage, die das Auffassen von Wirklichkeiten ermöglicht, welche den durchschnittlichen Westländer nicht berühren. Diese Pilger verstehen offenbar die Bedeutung der Symbole. Und es handelt sich bei ihnen nicht um jenen einfältigen Glauben, mit dem der ungebildete Katholik sich zum Kult verhält, auch nicht um das mittelbare Verständnis des gebildeten, das a posteriori aus reflektierter Erkenntnis entspringt: diesen Pilgern scheint das Symbol seinen Sinn unmittelbar zu enthüllen; ihre Seelen scheinen unmittelbar von den heiligen Worten (*Mantras*) berührt. Das setzt eine Bewußtseinslage voraus, die von der normaleuropäischen wesentlich abweicht. Mir ist sie nicht unbe-

kannt. Wer den Akzent seines Bewußtseins aus der Sphäre der Dinge in die der Vorstellungen hinüberverlegt, so daß er diese ernster nimmt als jene, in diesen das eigentlich Wirkliche sieht, entdeckt, daß sich ihm damit neue Erfahrungsmöglichkeiten öffnen. Während Vorstellungsverknüpfungen sonst ihren Sinn an dem haben, was ihnen draußen in der Natur entspricht, offenbaren sie nun einen Eigen-Sinn, der völlig unabhängig ist von aller Außenwelt. Nun erweist es sich, daß Vorstellungen in doppelter Richtung sinnvoll sein können: einmal im üblichen Verstande, als Bilder oder Erkenntnisschemen objektiver Wirklichkeit, dann aber auch als unmittelbare Erscheinungsformen eines ihnen ursprünglich innewohnenden Sinns. Jeder, der offenen Geistes an religiösen Zeremonien teilgenommen hat, wird erfahren haben, daß sie verschieden wirken; daß einige gar nicht, andere stark beeindrucken, und dieses, je nach dem Ritus, in verschiedener Richtung: es scheint Normen für den Ablauf des inneren Erlebens zu geben, genau wie es Naturgesetze gibt. Bestimmte Laut- und Vorstellungsverknüpfungen scheinen mit hoher Konstanz bestimmten psychischen Inhalten zu entsprechen. Freilich muß das Bewußtsein in besonderer Lage ruhen, auf daß diese Gesetzmäßigkeit sich offenbare; der moderne Europäer in normaler Seelenverfassung spürt wenig von ihr. Von seinem Standpunkt aus hat er nicht unrecht, sie zu leugnen, denn für ihn gilt sie wirklich nicht. Sie gilt im selben Sinne nicht für ihn, wie die Gesetze der musikalischen Harmonie für den Unmusikalischen nicht gelten. Er wird sich der besonderen Beziehungen, die zwischen Lauten und psychischen Inhalten walten, vielleicht nur mehr im Falle der Musik und, seltener, der Poesie bewußt: hier gibt er sich unbefangen den Einwirkungen von Rhythmus und Vorstellungsfolge hin und

erlebt so, was ihm sonst verschlossen bliebe; während ihn religiöse Feiern allenfalls dann ergreifen, wenn eine starke innere Erschütterung seine Bewußtseinslage zeitweilig verschoben hat. Immerhin: wissen kann es auch er, daß es sich bei den symbolischen Handlungen, die im Gottesdienst, uralter Tradition gemäß, vollzogen werden, nicht überall um Willkürverknüpfungen von Sinn und Erscheinung handelt. Aber Wissen und Erleben sind zweierlei. Was Europäer allenfalls erkennen, gehört zum selbstverständlichen Erleben der meisten Pilger, die gläubig in Rāmeshvāram zusammengeströmt sind. Aus ihren Gesichtern spricht unverkennbares Verständnis für den Sinn der Vorgänge, denen sie beiwohnen. Wenn diesen gesagt wird, ein bestimmtes Mantra sei Devata (eine bestimmte Lautverknüpfung stelle den wahrhaftigen Leib der Gottheit dar), das Imaginieren bestimmter Bilder in bestimmter Folge bringe die beabsichtigte Wirklichkeit tatsächlich hervor, Beschwörungen wirkten, geistliche Übungen verwandelten die Seele, so dürften sie nicht allein glauben, sondern verstehen. Sie dürften verstehen, was gemeint ist. Auch ich verstehe. Ich weiß, daß das Psychische ein ebenso Objektives ist wie das Materielle, daß Vorstellungen ein genau so entsprechender Leib von Metaphysisch-Wirklichem sein können, wie feste Körper, daß es überall möglich ist im Prinzip, vom Geiste her den Stoff zu beeinflussen. Allein, daß ich verstehe und weiß, ist nicht weiter interessant. Das Bedeutsame ist, daß diese einfachen Leute wissen. Sie sind keine Denker, keine Versteher; sie sind außerstande, irgendein Wirkliches im Geiste vorauszuerleben. Sie müssen wirklich erleben, so wirklich, wie sie essen und schlafen. Sie müssen, kurz gesagt, zur psychischen Wirklichkeit im gleichen Verhältnis stehen, wie der Westländer zur physischen.

Für heute will ich diese Betrachtungen nicht weiterspinnen; ich will der Erfahrung in der Einbildung nicht vorgreifen. Aber so viel drängt es mich doch, auszusprechen: wenn die normale Bewußtseinslage frommer Hindus wirklich so beschaffen ist, wie mir heute scheint, dann mag ein guter Teil noch so abenteuerlich klingender Behauptungen ihrer Ritualphilosophie (der Tantra) zutreffen; wenn die Formen, Zeremonien und Inkantationen unmittelbar ihrem Sinn entsprechend aufgefaßt werden, dann mögen sie leicht „Wunder" wirken; dann mögen sie sämtliche Folgeerscheinungen zeitigen, die sie im äußersten Falle zeitigen könnten. Und persönlich zweifle ich kaum daran, daß die notwendigen Voraussetzungen zutreffen. Ich betrachte die Pilger ringsumher: sie alle haben die Augen von Träumern, blicken seltsam unaufmerksam in die Natur hinaus. Aber sie alle scheinen ebenso aufmerksam auf Beziehungen, die der exakte Naturbeobachter übersieht. Ihre eigentliche Heimat liegt in einer anderen Welt. Ist diese wirklich? Diese Frage ist schwer zu beantworten, weil der Maßstab, der sonst zu ihrer Entscheidung dient, jetzt nicht anwendbar erscheint. Wenn das Psychische als das Primäre gilt, die Vorstellung als dichteste Wirklichkeit, dann sind Träume und Erfahrungen gleichwertig; dann sind Erfindungen und Entdeckungen gleich wahr; dann besteht zwischen Lügen und die Wahrheit sprechen kaum ein Unterschied. Von unserem Standpunkte aus würde man urteilen müssen, daß die Inder in der Unwirklichkeit leben, und allerdings versagen sie meistens in dieser Welt. Aber damit wäre die Frage nicht erledigt. Jede Bewußtseinslage offenbart eine andere Schicht der Natur. Wer in der des Hindu weilt, unterliegt Einflüssen, hat Erfahrungen, Erlebnisse, die andere nicht kennen. In seinem Fall treten Kausalreihen in die Erscheinung, die sonst nicht

nachweisbar sind. Und wohl mag es sein, daß von seiner Ebene aus der Weg zur letzten, tiefsten Selbstbesinnung kürzer und gangbarer ist als von der unsrigen her. Hiermit dürfte ich denn wohl den Schlüssel zum Problem der indischen Weltanschauung halten: dem Inder gilt das Psychische als das Primäre, ihm ist es ein Wirklicheres als das Physische. Vom Absoluten her gesehen, ist er mit dieser Akzentverlegung nicht minder im Irrtum wie sein Antipode, der das Physische allein für wirklich hält. Doch wie der Okzidentale eben deshalb die Materie so tief begriffen hat, weil er sie überschätzt, so dürfte der Inder eben deshalb in die Welt des Psychischen tiefer eingedrungen sein als irgendein anderer Mensch, weil er nur sie ganz ernst genommen hat.

MADURA

Der Tempel von Madura bei Nacht ruft Vorstellungen des Schreckens in meiner Seele wach. Indem ich mich in den düsteren, von Öllampen matt erhellten Gängen ergehe und dem Schattenspiel der seltsamen Gebärden zuschaue, welche die Beter um butterbeschmierte Lingams herum vollführen, während über mir Scharen von Fledermäusen kreischend und zirpend hin und her flattern; indem ich die vielarmigen Götter betrachte, die sich im unsicheren künstlichen Licht so viel furchtbarer ausnehmen als bei Tag, muß ich der Riten der Phöniker gedenken, die Flaubert uns so eindrucksvoll geschildert hat. Wohl weiß ich's: nichts Furchtbares geschieht; der Hinduismus, der heute an den heiligen Stätten Süd-Indiens gepflegt wird, ist sanft und mild. Aber seine überkommenen Formen tragen unverkennbar die Züge der wilderen Zeiten, in denen sie entstanden sind. Kāli hat Menschenopfer gefordert, fordert sie eigent-

lich heute noch. Und Kāli ist die Gattin des Shiva, dem der Tempel von Madura geweiht ist, und Shiva selbst ist, in vielen seiner Aspekte, furchtbar genug . . . Ich kann mir nicht helfen: alle Vorstellungen sind schreckhaft, welche die Bilder dieser Nacht in mir auslösen. Aber das Schreckhafte begeistert mich. Heute verstehe ich gut, weshalb alle frühesten Gottesdienste furchtbar waren, sein mußten. Mir kommen die Worte in den Sinn, die Dostojewsky dem Dimitry Karamasoff, dem Urmenschen unter den Brüdern, in den Mund legt: „Was dem Verstand als Schmach und Schande gilt, erscheint dem Herzen als eitel Schönheit. — Sollte die Schönheit in Sodom liegen? — Glaube es mir, in Sodom wohnt sie für die Überzahl der Menschen . . . Entsetzlich ist's, daß Schönheit nicht nur ein Furchtbares, sondern auch ein Geheimnissvolles ist. Dort ringt der Teufel mit Gott — und das Schlachtfeld ist das Menschenherz." Als schön gilt dem Menschen, was sein Lebensgefühl steigert. Und das bewirkt beim primitiven Wesen nur die Ekstase des Fleisches. Nur im Rausch, in der Wollust, in der Grausamkeit gelangen solche hinaus über sich selbst, erfahren sie, was der vorgeschrittene Mensch in stiller Schauung Gottes erlebt. Deshalb tragen die Kulte aller tiefreligiösen Völker in deren Jugend furchtbaren Charakter; in ihnen tobt sich das religiöse Bewußtsein aus. Er werden Orgien der Lust und der Grausamkeit gefeiert, es wird frenetisch genossen und gelitten, in wildem Taumel Leben geschaffen oder zerstört. So muß es sein. Frühe Menschen sind tief nur in ihren Trieben, nur sinnlichkeitsgetragene Begeisterung vereinigt sie mit ihrer Substanz; nur in Form des Triebmäßigen können sie ihr Tiefstes erleben und äußern. Und gilt dies von den zeitlich frühen allein? Was bedeutet denn der Kult, der in Europa wieder und wieder mit der Liebe zwischen Mann

und Weib getrieben wird, und nicht selten mit deren rohester Form, anderes als eine Reaktion gegen eine allzu vergeistigte Weltanschauung? Wie viele bedürfen noch der „geistigen" Getränke, um sich zu steigern, der Sensationen, der Aufpeitschung des Fleisches! Sie alle stehen noch, mit einem Teil ihres Wesens mindestens, auf der Stufe, welcher die Orgie oder das Menschenopfer der eigentliche Ausdruck des religiösen Empfindens wäre ... Des Menschenopfers bedürfen die Hindus nicht; sie sind zu weiblich-sanft, um am Zerstören Wollust zu empfinden. Aber der ganze schaivaitische Kult ist durchdrungen vom Geist animalischer Prokreation. Hier, zum erstenmal in meinem Leben, sehe ich Schaustellung sexueller Vorgänge nicht als Unreines, sondern als Heiliges aufgefaßt, als das Sinnbild des Göttlichen in der Natur. Keine obszöne Assoziation schien den Frommen in den Sinn zu kommen, die bei der Feier zu Rāmeshvāram der von Puppen versinnbildlichten Vereinigung Shivas und Shaktis beiwohnten. Keine der Frauen, die sich heute Nacht hier vor dem Lingam neigen, scheint anders gesinnt als eine spanische Nonne etwa, die zur Unbefleckten Empfängnis fleht. Von allen gläubigen Hindus wird die sinnliche Liebe als Sinnbild göttlicher Schöpferkraft verehrt, und benutzt als Gefäß frommer Opfergedanken. Mann und Weib ehren die Shastras, sollen sich niemals nahen, ohne derweil zu gedenken, daß Brahma durch sie schafft. Als göttlich sollen sie einander verehren, sofern sie lieben, im Geist nicht des Genießens, sondern gotthaften Gebens das Leben fortpflanzen; so wird alles triebhaft Tierische zum Ausdruck des Göttlichen geweiht

Nie habe ich Gebärden gesehen, die dem Geiste der Fruchtbarkeit so gemäß wären wie die wiegenden Bewegungen der Bajaderen während festlichen Umschreitens der Götter-

bilder. Und wie ich nun meinen Blick von jenen diesen zuwende, zu der seltsam übertreibenden Stilisierung, die ihre Formen beherrscht, wird mir auf einmal die Identität des Geistes in beiden Erscheinungen bewußt. Diese Gestalten sind Verkörperungen unserer Grundtriebe, wie sie gegenständlicher schwer hätten erdacht werden können. Was sind diese ohne Rückbezug auf eine geistige Einheit, auf das, was man Ich oder Seele heißt? Gewalten für sich, wahrhaftige Dämonen, denen Menschengestalt kaum angemessen scheint. Wer Berserkern oder Satyrn begegnet ist, Leibeigenen der Lust oder der Zerstörungswut, wird aus Erfahrung wissen, was ich meine: solche Wesen sind keine Menschen; sie lügen, indem sie sich menschlich darstellen; sie sind Personifikationen elementarer Naturkräfte. Aber das gilt nicht nur von diesen, es gilt von allen, welche irgendein Trieb ganz besitzt. Es gilt von den Müttern, die im Gattungsinstinkte aufgehen, von den Bräuten, denen der Gatte alles ist; es gilt von den heiligen Männern und Frauen, deren Herz in göttlicher Geberlust die Welt umfängt: jeder Trieb gibt dem Menschenantlitz einen neuen verwandelnden Ausdruck: hier vertierend, dort verschönernd, hier verteufelnd, dort verklärend, so sehr, daß man mit Recht von „Transfigurieren" spricht. Aber solchem Ausdruck sind die Ausdrucksmittel der physischen Natur oft nur unvollkommen gemäß. Der Religiöse ahnt hinter der Erscheinung einen besonderen Geist, der den Menschen zeitweilig besitzt; den Künstler treibt es, ihm einen Leib zu schaffen, der sein Wesen ganz zum Ausdruck brächte. So sind auf dem weiten Erdenrund Legionen von Göttergestalten entstanden. Die meisten sind nicht, was sie sein sollen, Aphrodite ist nicht die personifizierte Liebe, die Jungfrau Maria nicht die personifizierte Mutterschaft. Beide Göttinnen sind nur Abbilder

von Menschen, keine selbständigen Verkörperungen von Urtrieben. Der Westen war selbst im Mittelalter zu wissenschaftlich gesinnt, um Irrationelles vollkommen auszudrücken. Gerade dieses haben die Hindus vermocht. Die Gestalten des indischen Pantheon sind, wo sie Urkräfte verkörpern, von solcher Überzeugungskraft, daß ich heute jenem Seher glauben möchte, der mir einst sagte, sie seien wahrhaftige Abbilder göttlicher Wirklichkeit.

Wahrscheinlich sind nur Menschen solcher Schöpfertat fähig, die sich zur geistigen Persönlichkeit noch nicht verdichtet haben; die wesentlich vielfach sind, bald von diesem, bald jenem Trieb besessen, ohne deutliches Bewußtsein des vereinigenden Bands. Solche Menschen sind, vom Atman her betrachtet, oberflächlich, denn vom Selbste wissen sie nichts. Eben deshalb aber kann ihr Tiefstes die Oberfläche beseelen, wie dies beim Durchgeistigten nimmermehr geschieht; die ganze Tiefe der Welt kann eine sinnlose Leidenschaft laden. Die einzelnen Triebe verdichten in sich dann soviel Substanz, wachsen zu Wesenheiten von so massiver Wucht heran, daß man sich nicht darüber zu verwundern braucht, wenn auch bei uns noch heute viele wähnen, sie seien wesentlich tief. In eben dem Sinn ist das indische Pantheon, obschon an sich ein Oberflächenprodukt, dennoch ein Tiefes: ein so tiefgreifender, gespannter, erschöpfender Ausdruck des Oberflächlichen in Mensch und Natur, wie ihn eine vertieftere Menschheit nicht hätte finden können.

Es wundert mich nicht, daß europäische Besucher der drawidischen Kunst so schwer gerecht werden: denn keiner unserer gewohnten Maßstäbe ist hier anlegbar; nichts vielleicht am Tempel von Madura ist von der Vernunft her

zu verstehen. Kein einheitlicher Grundriß liegt dem Bau zugrunde, keine leitende Idee hat Ausführung und Ausschmückung beherrscht, kein geistiger Gehalt beseelt das Ganze. Seine Größe, seine Monumentalität ist ohne symbolische Bedeutung: sie ist das Zufallsergebnis reicher Mittel. Seine Zinnen scheinen planlos hervorgesprossen, wie die Arme eines Korallenstocks, seine Ornamente wildem Fleisch gleich hervorgewuchert zu sein. Von allen Vergleichen der gegenständlichste ist der, welcher diesen Tempel zu einem Knospenagglomerat in Beziehung setzt: allenthalben wachsen, drängen, stoßen Einzelgebilde aneinander in überschwenglicher Fülle; die nur undeutlich erkennbare Gesamtgestalt wirkt als Naturspiel fast im gleichen Maße wie die Form einer gotischen Kathedrale, die hier und da in den Riffbergen Tirols des Steigers Auge überrascht.

Aber wer die eigensten Voraussetzungen dieser Kunst erfaßt hat, dem erscheint sie tief bedeutungsvoll. Sie ist der Höchstausdruck physischer Imagination. Gestern schrieb ich vom Sinn der indischen Göttergestaltung: in ihr hätten die Urtriebe Körper gefunden, wie sie entsprechender kein anderes Volk erdichtet; und fügte hinzu, daß solche Schöpfung nur einer unvereinheitlichten Psyche gelingen konnte, einer Psyche, die noch wesentlich vielfältig ist, unverdichtet zur geistigen Einheit: die hinduistische Plastik als Ganzes bedeutet die Wiedergeburt in der Phantasie der Gesamtheit unintellektualisierter Lebenskräfte. Das Wenigste am Leben ist von Hause aus vernunftgemäß, läßt sich ursprünglich auf einen geistigen Grund zurückführen; Begierden, Empfindungen und Gefühle, Impulse und Wollungen, Wachstumsdrang und Altersverzicht sind wesentlich irrationale Phänomene, und man nimmt ihnen ihre Eigenart, indem man sie rationalisiert. Diese Eigenart kommt in der indischen

Kunst in einzigartiger Unverfälschtheit zur Geltung. Der Tempel von Madura scheint entstanden, wie ein primitiver Organismus erwächst: planlos, ziellos, ohne Selbstkontrolle, jedem Drang blind folgend, jäh umschlagend von einer Phase in die andere, in seinen Grenzen nur vom Schicksal zusammengehalten; dafür desto unbefangener sich darstellend in jeder Stimmung, unverkümmert durch Verzicht und Vorurteil, voll ausgeschlagen, vollblütig und farbig. So wirkt das Ganze notwendig unvollkommen, aber das Einzelne ist meistens schön. Die Meisterschaft der Hindus in der Detailarbeit gegenüber ihrer Unzulänglichkeit im Planvoll-Großen hat hier ihren tiefsten Grund.

In Ceylon verweilten meine Betrachtungen oft beim vegetationsartigen Charakter tropischer Geistesschöpfung; und ich sprach die Vermutung aus, der Hinduismus in seinem unübersichtlichen Reichtum sei wohl auch als vegetativer Vorgang zu verstehen. Ich hatte recht im Prinzip; aber damals wußte ich nicht, welch ungeheure Potenz dessen Geiste innewohnt: auch dort, wo er tropische Menschen besaß, hat er, in allen positiven Phasen seines Lebens, seine bestimmende Kraft in hohem Grade bewahrt; was vom ceylonesischen Buddhismus durchaus gilt, ist beim Hinduismus nur insoweit wahr, daß es das Grundgewebe seines Körpers bildet. Aber freilich handelt es sich auch bei ihm um kein freies Geistesschaffen: es handelt sich um animalisches Werden. Um ein genau so Naturhaftes wie bei der Vegetation, nur aktiver, selbstbestimmter, zielstrebiger. Ein energischer Geist liegt hier dem Wachstum zugrunde, was dessen Gebilden eine Kraft, eine Gespanntheit gibt, die den buddhistischen fehlt. Ich gedenke der ungeheuren Übertreibungen die alle indische Mythenbildung auszeichnen: hier trinkt ein Weiser das Weltmeer aus, dort ehelicht ein Fürstensohn

zehntausend Jungfrauen in einer Nacht; viele Lakhs von Geburten hat Gautama durchgemacht, ehe daß er zum Buddhatum reif ward, Millionen von Armen schwingt Krishna mit einemmal. Ich gedenke des überschwenglichen Reichtums an Göttern, die das indische Pantheon zusammensetzen, der unübersehbar vielfältigen Vorschriften des tantrischen Rituals; der Überzahl an Worten, Begriffen und Vorstellungen, mit denen das Inderdenken operiert: das sind freilich Wucherungserscheinungen und insofern vegetativ, aber eine so fruchtbare Imagination steckt hinter ihnen, und sie selbst sind so lebendig, so bewegt, daß man an Tierleiber zum Vergleiche denkt, nicht an noch so wildwuchernde Gewächse. Mir ist beim Anblick der indischen Formenwelt, als hätte die Phantasie des Fleisches sie erschaffen, als hätte die Einbildungskraft eines großen Dichters sich den Körperzellen eingebildet, so daß jetzt der Körper im gleichen Sinne produziert, wie jener sonst in der psychischen Sphäre. Was geschähe, wenn eine freieste Phantasie unentrinnbar an Fleisch gefesselt wäre? — Es entständen eben solche Gebilde, wie sie für den indischen Mythos charakteristisch sind. Die Idee der Allmutterschaft stellte sich, genau wie am Haupt-Gopuram des Maduratempels, in unendlichem Über- und Aneinandersprossen milchstrotzender Brüste dar, die Allmacht verkörperte sich in hunderttausend Organen, und so fort. So schüfe der Körper, wenn er dichten könnte. So hat der Hindugeist in seiner größten Zeit geschaffen. In seiner Kunst erscheint er ganz unintellektualisiert, unvereinheitlicht, ohne Einheitsbedürfnis; eben deshalb aber auch ausdrucksfähiger, wo es Irrationelles darzustellen gilt, als irgendein anderer. Ihm allein vielleicht ist es geglückt, an sich Unsichtbares überzeugend in die Welt des Sichtbaren hinauszustellen. In ihm haben eben die dunklen bildenden

Kräfte mit der gleichen Unbefangenheit gewirkt wie sonst nur im Körper, wo der Drang fast mit Unvermeidlichkeit zur entsprechenden Organschöpfung führt. In einem tanzenden Shiva steckt mehr Göttereigenart als im ganzen Heere der Olympier.

Mehr und mehr nimmt der Geist des Polytheismus von meiner offenen Seele Besitz. Wie selbstverständlich substantifiziere ich, was an Kräften in und außer mir wirkt, und stündlich reicher wird mein Pantheon. Entsprechend farbiger wird mein Erleben. Indem ich jeder Sonderregung ein Sonderwesen zuerkenne, werde ich aufmerksamer auf sie, und mein Qualitätsbewußtsein differenziert sich. Dies Universum erscheint mir als buntes Durcheinander unendlich vieler Monaden, jede einzelne deutlich charakterisiert, keine unmittelbar auf andere zurückführbar noch von identischen Normen regiert, aber keine der anderen widersprechend. Ich werde auch etwaiger Widersprüche nicht gewahr, denn deren Begriff bedeutet mir nichts mehr. Was sollen Einheit, Zusammenhang, Konsequenz in einer Welt, die nichts als Qualitäten enthält? Es gibt keinen Generalnenner für Qualitäten. So bekümmern mich auch die Probleme nicht mehr, die dem Gottsucher sonst so viel Sorge bereiten — des Bösen, seiner Vereinbarkeit mit dem Guten, der allzuhäufigen Unrentabilität eines tugendsamen Lebenswandels und andere mehr: es gibt eben böse und gute Gewalten, moralische und amoralische; die Macht ist nicht notwendig an Liebe gekettet, noch das Wissen an einen guten Willen; das Sonderschicksal des einzelnen wie das totale der Welt hängt vom Zusammenwirken so vieler selbständiger Variablen ab, daß es selbst Brahma in seinem Mathematikeraspekte nimmer

gelänge, das Geschehen aus allgemeiner Formel heraus zu verstehen. Worauf es ankommt, ist, die Augen offen zu halten, möglichst viel Sondermomente zu übersehen; allen günstigen Einflüssen die Wege zu ebnen, den ungünstigen nach Maß der Kräfte vorzubeugen. Und hierzu gibt es ja, allen Göttern sei Dank dafür, Regeln. Wieder und wieder haben sie gnädig Gebete und Riten geoffenbart, welche dieses und jenes bewirken, wieder und wieder Winke dafür gegeben, was einer in diesem und jenem Falle tun und lassen soll. So erscheint das Leben, wenn man nur treu befolgt, was die Shastras und Tantras verordnen, wenn man nur nicht versäumt, sich in allen entscheidenden Momenten das Gutachten weiser Brahmanen einzuholen, in einer geisterdurchschwirrten Welt kaum gefährdeter, als es dem scheint, der nichts Überirdisches glaubt. Sicher aber ist es interessanter. Jeden Augenblick geht irgend etwas vor sich, ist irgend etwas zu beachten, zu bedenken, was noch so geringfügigem Erleben transzendente Bedeutung verleiht; überall sind Wesenheiten im Spiele, die zum mindesten merkwürdig sind. So gefalle ich mir als Göttergläubiger besser als ich mir je früher gefallen habe. Ich bin reicher, farbiger, versatiler, viel nuancierter im Erleben und Auffassen. Mich wundert nicht mehr, daß große Kunst immer nur unter Polytheisten geblüht hat (denn die katholische Kirche ist ein polytheistisches System, und die meisten größeren Dichter haben sich gleich Goethe als Künstler zur Vielgötterei bekannt): nur wo das Besondere unbefangen als solches gelten gelassen wird, wo die Einbildungskraft, anstatt es zu reduzieren, es zu verherrlichen, zu verstärken strebt, kann Künstlerschaft Großes schaffen. Umgekehrt ist jede Künstlernatur typischerweise durch die Züge ausgezeichnet, welche polytheistische Völker definieren: das Unvereinheitlichte ihrer Psyche. Hätte

Shakespeare sich ganz zur geistigen Persönlichkeit vertieft — nie hätte er so viel Menschen beseelen können. Der Monotheismus löst früher oder später überall, wo nicht andere Momente dem entgegenwirken, den reicheren Glauben ab; wenn die Seele sich vereinheitlicht hat, wenn ein eindeutiges Ichbewußtsein an Stelle des der Vielfachheit der Triebe getreten ist, ballt auch die Göttersubstanz, bisher verstreut, sich zu einer Gottheit zusammen. Damit löst Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zusammenhang das ursprüngliche Wirrsal ab. Aber gleichzeitig wird das Weltall widerspruchsvoll: jetzt, wo alles zusammenstimmen soll, zeigt sich erst, wie wenig es wirklich zusammenstimmt. Es wird ferner verdürftigt: denn nun, wo ein Ideal über der ganzen Schöpfung schwebt, wird das geleugnet, ignoriert oder bekämpft, was zu ihm in keiner denkbaren positiven Beziehung steht, und da dessen nur zu viel ist, wird die Natur in ihrem unbefangenen Wachstum gehemmt. Das Weltall wird gefestigt, moralisiert; überall unter Monotheisten sind die Charaktere stärker, die Grundsätze fester, die Lebensformen reiner. Aber dafür sind ihre Seelen farbloser, starrer, meist auch dürrer. Ein Freund, einst ein begnadeter Don Juan, hatte sich zum mustergültigen Ehemann verwandelt. Ich fragte ihn, wie er sich nun vorkomme? Er erwiderte seufzend: die Tugend hat freilich ihr Gutes, allein ich spüre, daß meine Natur versimpelt; zu viele ihrer Seiten bleiben außer Gebrauch; ich fürchte, es bekommt dem Mann nicht gut, nur einem Weibe zu leben.

Poly- und Monotheismus widerstreiten sich; der Mystiker hiergegen, dessen Gottesbewußtsein man so schlecht meist Pantheismus heißt, ist dem Polytheismus niemals feind, im Gegenteil: in dessen Atmosphäre ist seinesgleichen immer am besten gediehen, so in Europa im Schoß der katholischen

Kirche. Es ist nur bedingt richtig, zu behaupten, daß der Mystiker die Einheit der Gottheit erlebt: sein Erlebnis liegt jenseits aller Zählbarkeit; wenn er von Einheit spricht, so meint er das, was weder Einheit noch Vielheit und gleichzeitig beides ist, er nennt es Einheit, weil dieser Begriff auch hienieden sowohl Zahl als Nicht-Zahl bezeichnet. Auf alle Fälle ist er niemals Monotheist im jüdisch-puritanisch-islamischen Sinne, obschon natürlich Mystiker genug auch unter vorgeblichen Monotheisten vorkommen. Mystiker ist der Kontemplative, welcher ganz von innen heraus lebt, ganz im Wesen und für das Wesen; dessen Bewußtsein im Atman Wurzel gefaßt hat, der folglich vollkommen wahrhaftig ist, ganz unbefangen sein Innerstes ausströmt. Ein solcher kann keine Lebensäußerung verleugnen. In jeder sieht er die göttliche Kraft am Werk, jede ist ihm ehrwürdig, und Unbefangenheit, wie immer sie sich äußere, gilt ihm heiliger überall, als Bestimmtheit durch äußere Norm und Vorurteil. So versteht es sich von selbst, daß für das indische Bewußtsein, das mystisch geweckter ist als irgendein anderes, keinerlei Widerstreit besteht zwischen dem animalischen Hinduismus und der geläuterten Weisheit der Rishis: ihm sind es Ausdrucksformen des Gleichen auf verschiedenen Stufen. Der unbefangene und wahrhaftige primitive Mensch kann nicht umhin, sich als Vielfachheit von Trieben zu spüren; der unbefangene Weise ebensowenig umhin, sich aller Gestaltung überlegen zu wissen. Und beider Erlebnis hat den gleichen Sinn. Freilich ist es verfehlt, zu glauben (wie die indische Scholastik dies vielfach wahr haben möchte), die vielfache Gestaltung sei von vornherein als Symbol des Einen gemeint worden: entstanden ist sie als animalische Knospung; ursprünglich liegt keinerlei Einheit dem indischen Pantheon zugrunde. Aber dessen Vielfachheit bedeutet eben das,

wie das Einheitsbewußtsein reiferer Stadien; deshalb ist die Priesterschaft metaphysisch dennoch im Recht, allen Götterglauben für orthodox, als mit den Veden und Upanishads vereinbar zu erklären. In empirischer Hinsicht ist freilich mancherlei gegen ihre Auslegungen zu erinnern: der vielleicht größere Teil aller Göttersagen ist abseits von der brahmanischen Tradition entstanden, gehört dem folklore der nicht-arischen Ureinwohner an, ist erst spät dem Brahmanismus angegliedert worden und erhielt von diesem dann einen Sinn, den er von Hause aus sicher nicht besaß. Diese Verhältnisse hat wohl Sir Alfred Lyall richtig erkannt und auseinandergesetzt. Allein die Fälschung, welche die Brahmanen verübt, war metaphysisch berechtigt: die Götter sind und bedeuten wirklich das, was die Brahmanen von ihnen behaupten; wenn diese lehren, ein Lokalgott eines obskuren Stammes sei tatsächlich ein Vishnu-Avatar und als solcher ein Aspekt des Einen Brahman, so sprechen sie damit, in mythisch-farbiger Ausdrucksweise, eine metaphysische Wahrheit aus: in jedem Triebe schafft das Göttliche; alle Oberfläche wird von der Tiefe her beseelt, kann insofern als deren Ausdruck betrachtet werden. Und indem sie also betrachtet wird, wird sie zur Tiefe. Der Volksglaube vertieft sich dank der Deutung, die er seitens der Wissenden erfährt, so daß zuletzt auch empirisch wirklich wird, was zuerst nur symbolisch wahr gewesen war: er wird zum Ausdruck des höchsten Wissens.

Kein indischer Weiser, auch Buddha nicht, hat den Götterglauben jemals bekämpft; die meisten, allen voran Shankara, der Begründer des radikalen Monismus, haben ihn selber aufrichtig bekannt. Sie waren sich einerseits der Unausdrückbarkeit des Göttlichen als solchen, andererseits der unendlichen Anzahl möglicher Manifestationen desselben so tief bewußt,

daß sie den vielfachen Ausdruck dem einfachen meistens vorzogen. Mir fällt die berühmte Hymne an Mahadevi (aus dem fünften Mātāmya des Tschandi) ein: dort wird sie, die Göttin, als Ishwara, als Höchstes Wesen verehrt; im besonderen bald als Ganga, bald als Saraswati, bald als Lakshmi; und in einer Strophe wird von ihr, nachdem verkündet ward, daß sie in der Form des Friedens, der Kraft, der Vernunft, der Erinnerung, der Berufstüchtigkeit, der Fülle, der Gnade, der Demut, des Hungers, des Schlafes, des Glaubens, der Schönheit und des Bewußtseins alle Wesen der Welt beseele, auch gesagt, daß sie in der Form des Irrtums allen Geschöpfen innewohne. Mir scheint: diese Vielfachheit in ihrem Zusammenhang ist ein besserer Ausdruck dessen, was der indische Fromme meint, als irgendeine tiefsinnig-einfache Formel sein könnte.

Wie sollten unsere abgeklärten Begriffe dem irrational-animalischen Werden der indischen Formen gerecht werden? Nicht umsonst gibt es im Sanskrit vielleicht mehr Worte für philosophisch-religiöse Gedankeninhalte als im Griechischen, Lateinischen und Deutschen zusammengenommen: wie die Spachen primitiver Völker, wo diese begabt, an Bezeichnungen für Konkretes reicher sind als die entwickelterer, weil frühe Menschen nicht zu abstrahieren wissen und daher viele Sonderausdrücke anwenden eben dort, wo spätere mit wenigen Allgemeinbegriffen auskommen, so war der Wortschatz der (allerdings abstraktionsfähigen!) alten Inder deshalb so reich und wurde reicher fast mit jeder Generation, weil mit noch so klug gewählten Allgemeinbegriffen ihrer überreichen Vorstellungswelt schlechterdings nicht beizukommen war. Allgemeinbegriffe nützen nur dort,

wo das Erkenntnisobjekt rational oder rationalisierbar ist; und dieses gilt von der indischen Gestaltung nirgends. Alles Lebendige in diesem wundersamen Land ist fleischmäßig-unverantwortlich hervorgewachsen, aufs Geratewohl, ohne Vorsatz und festes Ziel. So läßt sich nicht allein in seinen Tempeln kein Grundriß nachweisen und innerhalb seiner Glaubensformen keine einheitliche Grundidee — es gibt in Indien auch keine Nation; keinen Volksgeist und kein Volksbewußtsein; es gibt keine Hindus in dem Sinne, wie es Deutsche und Engländer gibt. Synthesen der genannten Art entstehen nur dort, wo die Vernunft noch so unmerklich das Werden der Formen regiert, wo Verallgemeinerungsbedürfnis und Einheitsstreben vorliegen; und diese fehlen in Hindustan. Hier wachsen die besonderen Formen planlos in- und durcheinander, bald schroff und dauernd geschieden, bald die unwahrscheinlichsten Verbindungen eingehend; jede Form gilt als solche berechtigt, nie wird versucht ihre Eigenart auszumerzen; es ist Raum für alles in der Welt. Man wähne nicht, der Brahmanismus läge immerhin der Mannigfaltigkeit als einziger Geist zugrunde: erstens ist er kein einziger Geist, zweitens beseelt er nicht alle Formen, und drittens tut er dies, wo er es tut, in so unbestimmtem Sinn, daß er zwischen den Sondergebilden keine konkrete Verbindung schafft. Von einem Beseelen aller Erscheinung in dem Sinne und Maße, wie der Geist des Buddhismus alles Leben auf Ceylon beseelt, kann beim Brahmanismus nicht die Rede sein.

Dieser Unbekümmertheit um Zusammenhang und Einheitlichkeit verdankt das Indertum seine einzigartige Farbenpracht, an der mein Herz sich täglich mehr erfreut. Noch bin ich in Indien kaum gereist, und habe doch schon mehr Mannigfaltigkeit gesehen als irgendwo sonst unter Menschen.

Nie und nirgends hat hier die gestrenge Vernunft das leichtsinnige Wuchern behindert. Dies ist um so bemerkenswerter, als die Hindus doch berühmt sind gerade als Dialektiker, als Logiker und verzwickte Systematiker; alles und jedes haben sie in ein System gebracht, von der Dichtkunst bis zum Räuberhandwerk, vom Lebenswandel, der zu Gott führt, bis zur Art, wie die Brautnacht verbracht werden soll: wie reimt sich das mit ihrer Irrationalität zusammen? Es reimt sich insofern zusammen, als die Systemsucht ein irrationaler Trieb unter anderen ist, gleich allen anderen seine selbständigen Wege geht, gleich allen anderen unverantwortlich wuchert. Ebenso üppig und wild wie die Vorstellungen, vegetieren auch deren Interpretationen; ebenso schrankenlos wie die Götter und Geister vermehren sich die Systeme der Philosophie. Nie hat die Logik in Indien die Prätention gehabt, letztmögliche Zusammenhänge herzustellen; das hat sie in richtiger Selbsteinschätzung der mystischen Intuition überlassen. Sie hat entweder Gegebenes systematisiert, oder von Gegebenem her ausschweifend fortspekuliert, oder Vorgefundenes haarspalterisch zergliedert. Ihre Leistungen sind typische Scholastikerarbeiten, meist ohne jeden wissenschaftlichen Wert; von allen Gestaltungen der indischen Phantasie sind sie gewiß die unerfreulichsten. Aber man tut Unrecht, indem man ihr zum Vorwurf macht, daß sie nie das Äußerste erstrebt hätte; daß unter den Indern kein Parmenides und kein Hegel erstanden sind. An logischer Schärfe stehen die Hindus den Europäern nicht nach; es wäre ihnen gewiß nicht schwergefallen, ähnliche Weltsysteme zu konstruieren. Sie haben es nicht getan, weil sie als Metaphysiker zu tief hierzu waren; sie haben gewußt, daß der logische Verstand nicht bis zur Wurzel reicht; sie sind nie Rationalisten gewesen. Dies ist denn wohl eines der großen

Beispiele, die das Indervolk der Menschheit gegeben hat: daß Verstandesbegabung nicht notwendig Rationalismus zeitigt; daß ein Höchstmaß logischen Scharfsinns die Unbefangenheit nicht notwendig vernichtet. In Indien gelten drei Grunddeutungen der Vedânta-Sûtras als gleich orthodox: eine monistische, eine dualistische und eine theistische; und von diesen ausgehend mehrere Hunderte sich mehr oder weniger widersprechender Systeme. Was bedeutet das? daß die Inder sich tief bewußt sind der Kontingenz aller Vernunftkonstruktion; daß sie wissen, daß es keiner gelingen kann, vom metaphysisch Wirklichen ein unverfälschtes Bild zu geben; daß sie alle *à peu près* bedeuten. Die Europäer, wenn sie ähnliches erkennen, erklären der Vernunft daraufhin den Krieg. Die Inder, auch hierhin die weiseren, lassen sie desto freier gewähren. Keine Gestaltung ist metaphysisch ernst zu nehmen; aber alle sind empirisch existenzberechtigt. So mag, wenn es den Körper freut, Gestalt auf Gestalt aus sich herauszustellen, wenn die Einbildungskraft sich daran ergötzt, die Himmel mit Göttern zu übervölkern, auch die Vernunft unbehelligt gewähren.

Ich sitze an einem der Teiche im Innern des Heiligtums und höre zu, wie ein Brahmane aus dem Ramāyāna vorträgt. Sein Gehilfe unterbricht wieder und wieder den Sanskritvortrag durch psalmodierende Erläuterung im Volksdialekt. Mit glühenden Augen, mit einer Aufmerksamkeit, die an Verzückung grenzt, lauscht die Menge dem heiligen Gesange.

Die großen Epen — das Ramāyāna, der Mahābhāratam — bedeuten den Hindus, was den vertriebenen Juden etwa das Buch der Könige bedeutet hat: die Chronik der Zeiten,

da sie irdisch groß waren und zugleich mit den Himmlischen täglichen Umgang pflogen. Sie bedeuten ihnen also menschlich mehr als alle Shastras. Kein einfacher Hindu zweifelt an ihrer historischen Wahrheit, und nicht viele unter den Gelehrten tun es. Gern zitieren diese Episoden aus dem Mahābhāratam zu wissenschaftlich gültigem Beweise; nicht selten werden gar Geschehnisse aus dem Himmel angeführt zur Erläuterung irdischer Ereignisse. Die Inder wissen von Historie nichts; haben kein Organ für geschichtliche Wahrheit; ihnen sind Mythos und Wirklichkeit eins. So wird bald die Sage als Wirklichkeit beurteilt, bald die Wirklichkeit zur Sage verdichtet, und jedesmal, als verstünde sich dies von selbst. Nicht nur der Tote und der Ferne wird verwandelt — immer wieder ist ein Lebender und Anwesender als Avatar erkannt und von der Menge als Gott verehrt worden. Im übrigen verfolgt das Leben seinen normalen Lauf. Das Auftauchen eines Gottes auf Erden erscheint den Hindus von heute nicht außerordentlicher als den homerischen Helden das Eingreifen der Olympier in den trojanischen Krieg. Sie glauben alles mit gleicher Bereitwilligkeit, das Alltägliche sowie das Unwahrscheinliche, und nehmen nichts, weil es historisch-wirklich sei, besonders ernst.

Erst hier, wo ihre konkrete Bewußtseinsart sich mir erschlossen hat, gelingt es mir, diese Tatsachen zu verstehen. Ihr Unzulängliches liegt auf der Hand: die Hindus unterscheiden nicht rein zwischen Dichtung und Wahrheit, Traum und Wirklichkeit, zwischen Eingebildeten und Vorgefallenem; so ist auf ihre Aussagen selten Verlaß, ist ihre Wissenschaft unexakt, sind ihre Beobachtungen unprāzis. Aber jede Bewußtseinslage hat ihr Positives, und dieses werde ich nun je mehr und mehr gewahr. Schon zu Rameshvārām schrieb ich es nieder, daß eine Einstellung, bei welcher der

Akzent des Bewußtseins auf der Vorstellung als solcher ruht, nicht auf dem äußeren Gegenstande, dem sie gilt, im allgemeinen Seiten der Wirklichkeit wahrnehmbar macht, die der Aufmerksamkeit sonst entgehen. Dies gilt im besonderen auch von der, dank welcher Wirklichkeit und Mythos in eins verrinnen. Wie verwandelt der Mythos die Wirklichkeit? Auf sinnlose Weise oder einem Sinn gemäß? Immer sinnvoll; in der mythischen Umdichtung wird das Bedeutsame des Wirklichen gesteigert; es tritt das Wesentliche mehr und mehr hervor. Zwar nicht notwendig das Wesentliche dessen, der den Gegenstand der Umdichtung bezeichnet, aber immer das, was dem Dichter und seiner Zeit als das Wesentliche an ihm erschien. Der modern-okzidentalische Mythos verwandelt beinahe wissenschaftlich exakt: aus jeder neuen Metamorphose geht Goethe seinem metaphysischen Selbste ähnlicher hervor; der indische hat meist nur das gesteigert, was sein Held dem Volke bedeutete. Betrachte ich diese Tatsachen nun im Zusammenhang mit dem Problem des Positiven an der indischen Bewußtseinslage, so erscheint dieses seiner Lösung nicht mehr fern: in seiner indischen Lage faßt das Bewußtsein unmittelbar das Bedeutsame als solches auf. Es steht jedem Ereignis so gegenüber, wie der Fromme einem religiösen Mysterium. Oder, um einen anderen, prägnanteren Vergleich anzuführen: es erlebt so, wie die Zeitgenossen Goethe erlebt haben müßten, um seine ewige Bedeutung gleich klar zu erkennen wie wir. Was ist nun das Wertvolle, das Wesentliche — die Bedeutung oder der Tatbestand? Die Bedeutung ist es, sie allein; Tatsachen als solche sind ganz gleichgültig. Also hat das mythisierende Indien, vom Standpunkte des Lebens her beurteilt, gegenüber dem exakten Europa das bessere Teil erwählt.

Ich verweile in der Bewußtseinslage, von welcher her die

Schlacht von Kurukshetra, in der die Götter den Menschen sichtbar beistanden, gleich wirklich erscheint wie die von Sedan. Ist die Welt, die sich nun vor mir aufrollt, nicht wesenhafter als die des Forschers? Ist sie nicht in einem viel höheren Sinne wirklich? Unaufhaltsam nehmen die Lehren der indischen Weisheit von meinem kaum mehr befremdeten Geist Besitz. Da heißt es, der Sinn sei das Primäre, das Ewige, das wahrhaft Wirkliche; was man Tatsache nennt, sei nur dessen Abbild, unverläßlich, wie alles, was Māyā wirkt; die Substantialität einer Erscheinung messe sich daran, inwieweit sie den Sinn zum Ausdruck bringt. Dementsprechend sei die Astralwelt wirklicher als die körperliche, und wirklicher als jene die Ideenwelt, denn in jeder folgenden trete der Sinn unbehinderter und reiner an den Tag. Hienieden aber sei eben deshalb inspirierten Gedanken höhere Wirklichkeit zuzusprechen als den Ereignissen, die sie scheinbar wiederlegen, denn die Dinge dieser Welt vergehen, der Sinn aber währet ewiglich; und Sagen seien dichter als alle Geschichte, weil sich der Sinn in ihnen in ewiger Symbolik darstellt, in einer Gestalt, die viele Kalpas überdauert. — Hat Krishna wirklich gelebt, dem Arjuna wirklich vor dem Entscheidungskampf die Rede vorgetragen, die heute im Bhagavat-Gîta zu lesen steht? Gewiß, sofern du es glaubst. In den höheren Welten lebt der Sinn an sich, ohne eigene Gestalt, als solcher dem Geist unfaßbar. Er äußerst sich, wie du es selber willst; so wie du es glaubst, wünschest, denkst, so tritt er zutage; als Gott oder Göttin, als System der Philosophie, als Bild der Vorzeit, als Legende. Das überläßt er dir. Aber je mehr du strebst, dich in sein Wesen hineinzuversenken, desto würdigere Bilder kommen dir. — Ich halte Zwiesprache mit dem Geiste dieser Weisheit. Er erscheint mir als Mahaguru, als großer Lehrer, der mir sachte und freundlich die Wege weist. Laß dich

nicht täuschen von der schlimmen Māyā, der Göttin eurer westlichen Wissenschaft! Ihre größte List ist nämlich, daß, was sie schafft, der Kritik des Verstandes immer standhält. Aber das Beweisbare ist niemals wesenhaft. Das Beweisbare vergeht oder verwandelt sich zu einem neuen Beweisbaren und täuscht den Ungewitzigten in jeder Gestalt mit gleichem Erfolg über das Wesen fort. Gewiß sind auch die Einbildungen Māyā, sie haben jedoch den Vorzug vor der Körperwelt, daß sie ihr Eigenwesen aufrichtiger zur Schau tragen, überdies dem Sinn ein biegsameres Medium bieten. Wie fern stehen eure Gelehrten dem Herzen der Wirklichkeit! Sie haben Gehirne, wie kein Inder vielleicht es besessen. Aber anstatt damit dem Sinne nachzuforschen, vergeuden sie die kostbare Zeit ihres Menschendaseins auf Studien gleichgültiger Unwirklichkeit und wähnen dann, sie hätten Wunder was erreicht, wenn ihre Erkenntnisse objektiv sind! Natürlich sind sie das; sie sind aber gleichzeitig sinnlos. Und sieh dir hingegen meine Hindus an: die ahnen nichts von exakter Forschung; die finden sich in der Māyā gar nicht zurecht; die versagen nur zu oft in dieser Welt. Dafür stehen ihre Seelen weit offen allen möglichen Einflüssen des Sinns, und alle wandeln den Weg zur Befreiung. — Der Tempelhüter ruft mich an; es sei Zeit, das Atrium zu verlassen. In der Tat sind alle Badenden fort. Der Vortrag des Ramāyāna hat aufgehört. Nur einige nackte Yogis harren noch aus in regungsloser Meditation.

TANJORE

Viele Stunden lang habe ich heute den Tänzerinnen des Tempels zugeschaut. Sie tanzten vor mir zur Begleitung jenes seltsamen Orchesters, das bei allen heiligen Zeremonien

Indiens spielt, in halbdunkler Halle; und je länger sie tanzten, desto mehr faszinierten sie mich. Es wird erzählt, daß Nana Sahib, nachdem er das Gemetzel der englischen Gefangenen angeordnet hatte, sich vier Nautsch-Mädchen kommen ließ und die ganze Nacht hindurch, regungslos dasitzend, ihren wallenden Bewegungen gespannt gefolgt sei. Vormals dachte ich, zu solcher Wahl der Erholung, zu solcher Ausdauer beim Genuß bedürfe er eines besonderen Temperaments; heute weiß ich, daß bloßes Verständnis genügt: auch ich verlor angesichts des Nautsch jeden Zeitbegriff und fand mein Glück darin. Die Idee dieses Tanzes hat wenig gemein mit der, welche den unserigen zugrunde liegt. Es fehlen alle großen, breiten Linienführungen, es fehlt jede Komposition, die Anfang und Ende hätte; die Gebärden bedeuten nie mehr als ein flüchtiges Gekräusel auf ebenem Wasserspiegel. Viele beginnen und enden mit den Händen, andere fließen langsam in den ruhenden, weichen Leib zurück, und kommt es zu einer in sich vollständigen Zeichnung, so verschwimmt und verschwindet diese so schnell, daß sie gerade nur ein flüchtiges Aufmerken bewirkt und zu keiner anhaltenden Spannung führt. Die glitzernden Gewänder verhüllen und dämpfen die Bewegtheit des Muskelspiels, jede scharf anhebende Kurve klingt sanft in goldenen Wellen ab, in denen sich die Geschmeide wie Sterne funkelnd widerspiegeln. Diese Kunst enthält, so bewegt sie auch sei, kein einziges beschleunigendes Motiv. Daher kann man ihr endlos zuschauen. Unser Tanz bedeutet eine bestimmte endliche Gestalt, die in der Zeit beginnt und aufhört; der Zuschauer versetzt sich in das Linienspiel hinein, wobei er sich anstrengt, identifiziert sich mit dessen Sinn, und ist die Zeichnung vollendet, dann sinkt er ermüdet in sich zurück, weil keiner dauernd außer sich leben kann. Es ist unmöglich, dem voll-

endetsten westlichen Gebärdenspiel andauernd zuzuschauen. Anders steht es mit dem Nautsch: dessen Anblick versetzt den Zuschauer nicht aus sich selbst hinaus in ein Fremdes hinein, er läßt ihn sich seines eigenen Lebens bewußt werden; er exteriorisiert, wie bei der Uhr die Zeigerbewegung, seinen intimen Lebensprozeß, und dieses wird keiner je müde. Alle hastigen Bewegungen sinken, kaum hervorgesprudelt, zurück in das Pathos des ruhig dahinfließenden Lebensstroms, was diesen zum unmittelbaren Erlebnis macht. Denn den Lebensstrom als solchen spüren wir nicht; wir bemerken nicht den Kreislauf des Blutes. Unserer Dauer werden wir uns an den kleinen Vorfällen bewußt, die wieder und wieder, von der Oberfläche kommend, die tieferen Schichten in gelinde Wallung versetzen. Eben das bezwecken und erreichen die Bewegungen beim indischen Tanz. Sie sind gerade ausgesprochen genug, um den Menschen seiner selbst bewußt zu erhalten, es ihm leicht zu machen, sich leben zu spüren.

Dieses ist der Sinn des indischen Tanzes. Es ist der gleiche, der aller indischen Gestaltung überhaupt zugrunde liegt. Nur tritt er beim Nautsche deutlicher zutage als sonst. In der Plastik wirkt der Reichtum der Formen so verwirrend, daß der Beschauer ihren Grund leicht übersieht. Hier wie dort ist es der dunkle Grund des Lebens, als solcher formlos, unfaßbar, unverständlich. Es ist kein rationelles Prinzip, keine Idee, es ist ein rein Zuständliches. Von diesem zuständlichen Urgrund her betrachtet wirkt alles Gegenständliche als zufällig, sinnlos, inkohärent, gesetz- und zwecklos. Als Erscheinung mag es immerhin wirklich sein. Wer aber nach dem Sinne fragt, der wird vom Inder aus aller Wirklichkeit fort in die namenlose Tiefe des Seins hinab verwiesen, welche die Gestalten gleich Blasen an die Oberfläche treibt.

CONJEEVĀRĀM

Aus allen Tempelpräcincten, in die man mir Eintritt gestattet, wird mein tamylischer Diener hinausverwiesen. Er ist ein Christ, mithin ein Paria; das erkennen alle auf den ersten Blick. Die Inder scheinen ein besonderes Organ zu besitzen, mit dem sie die Kastenangehörigkeit jedes einzelnen, er lüge und verstelle sich noch so schlau, unmittelbar wahrnehmen.

Dieses Mal nun fragt mich ein junger Priester, der mir durch die Heiligtümer Conjeevārāms die Wege weist, geradeaus, wie es nur möglich sei, daß ich mich von einem *outcast* bedienen lasse? Ob ich denn gar keine Angst hätte, mich zu verunreinigen? — Ich weiß ihm nicht zu antworten, denn nur zu gut verstehe ich bereits die indische Lebensauffassung. Wenn das Psychische das Primäre ist, wenn Einbildungen dem Beweisbaren gegenüber als Wirklicheres gelten, wenn die Vorstellung die Welt der Dinge bedingt, dann schaffen Vorurteile genau so scharfe Grenzen, wie solche in der materiellen Natur eine Gattung von der anderen abscheiden; dann sind Angehörige verschiedener Kasten unzweifelhaft Wesen verschiedener Art. Dann erscheint es von unendlicher Bedeutung, mit wem man verkehrt, mit wem man ißt, kann einer durch schlechten Umgang genau so gefährlich angesteckt werden wie durch Typhusbazillen. Und dieses in buchstäblichem Verstand, ja in höherem Grad. Die Psyche wird außerordentlich leicht infiziert, jeder Einfluß dringt in sie ein und verschiebt den ursprünglichen Zusammenhang. Hieraus ergibt sich denn das Weitere: gilt ein bestimmter psychischer Gleichgewichtszustand als einzig möglich, so wie uns die Gesundheit der Krankheit gegenüber als einzig möglich gilt, dann muß allen Einwirkungen, die es verschieben

könnten, aufs energischste vorgebeugt werden. Die ganze kultivierte Menschheit tut dies, wo es den Geist einer Schule, eines Korps, einer Armee intakt zu erhalten gilt; in Indien geschieht es im größten Maßstabe, weil dort das ganze Leben überhaupt von „Geistern" dieser Art bestimmt wird. Diese haben zwei Eigentümlichkeiten, die ihre Behandlung überaus mühsam machen: sie neigen einerseits zu schier grenzenloser Differenzierung, erliegen andererseits dem leisesten Krankheitsanfall. Die erstere Eigentümlichkeit hat es im Lauf der Zeit zu einer solchen Komplikation innerhalb des indischen Kastensystems gebracht, daß ein unbefangenes Dahinleben für Hindus kaum mehr möglich ist; bei jedem Schritte kreuzt ein Vorurteil ihren Weg. Die andere bedingt eine ständige Stimmung des *Qui vive?* die nieaussetzende Notwendigkeit des Einhaltens so strenger Vorsichtsmaßregeln, wie wir solche nur zur Zeit grassierender Pest befolgen. Ein Vorurteil ist gar zu leicht entwurzelt; eine Erfahrung, eine Erkenntnis zuviel, und es ist aus mit ihm. So sind in Europa die allermeisten derer, die über ein Jahrtausend entlang dem Leben seine Farbe verliehen, in knapp einem Jahrhundert ausgestorben. In Indien nun, dem Land der dominierenden Psyche, bestimmen Einbildungen alle Wirklichkeit; mit den Vorurteilen verschwände das Kastensystem, das ehrwürdige Skelett des ganzen Inderlebens. Und diese Vorurteile sind vielfach so zart, daß sie nur mehr in Treibhausluft gedeihen können. Bis vor kurzem verlor jeder Brahmane seine Kaste, welcher Indien auf dem Wasserwege verließ. Mit vollem Recht: das Geflecht von Vorstellungen, Einbildungen und Vorurteilen, das den Brahmanen definiert, muß zerreißen, sobald er aus seinem angestammten Rahmen heraustritt. Und damit hat seine Kaste aufgehört zu sein.

Nur einen Weg gibt es für den Inder über die Bindungen

der Kaste hinaus: den der Erkenntnis. Wer seine Identität mit Brahman erkannt hat, ist damit allen Gestaltungen entwachsen; wer der Welt entsagt, um höchste Erleuchtung zu gewinnen, der braucht sich um sie nicht mehr zu kümmern. Der Sanyassi, der Yogi, der Rishi ist ohne Kastenvorurteil. Welche Weisheit spricht aus dieser Lehre! In der Tat: die Erkenntnis schmilzt alle natürlichen Fesseln ein; der Wissende ist durch nichts mehr gebunden. Aber erst der Wissende darf es sich leisten, auf alle Vorurteile hinabzusehen. Wer die seinigen zu früh verwirft, der wird nicht frei dadurch, sondern verlegt sich vielmehr den Weg zur Befreiung. Unsere Zeit illustriert diese Wahrheit mit erschreckender Deutlichkeit. Die moderne Menschheit hat die Formen zerschlagen, deren Zucht ihre Vorfahren tief gemacht, und da sie noch keine neuen erfand, sie zu ersetzen, so wird sie oberflächlicher und schlechter von Jahr zu Jahr. Die großen Ideen der Freiheit, die sie bekennt, versteht sie noch nicht innerlich; so gereichen ihr diese zum Verderben, anstatt zum Heil. *Quod licet Jovi, non licet bovi.* Es ist absolut gleichgültig vom Standpunkte des Lebens, was ein Zustand ideell und theoretisch wert sei; einzig darauf kommt es an, ob er einer gegebenen Seele gemäß ist oder nicht. Wie viel weiser als unsere Volksbeglücker war der Araber Hajji Ibn Yokhdan, der nach gewonnener Erleuchtung von Aufklärung seiner Brüder dennoch absah und sie sogar um Verzeihung bat wegen eines kurzen Versuches dieser Art! „Er bat sie um Vergebung", berichtet Ibn Tufail, „für die Worte, die er unter ihnen gesprochen, versicherte sie, daß er ganz ihrer Meinung sei, und riet ihnen dringend an, bei ihren gewohnten Vorstellungen zu beharren. Sie möchten sich allen fremden Einflüssen verschließen, dem Beispiel ihrer biederen Vorfahren folgen und ja keine Neuerungen

aufkommen lassen. Es gäbe keinen anderen Weg zur Erlösung für Unwissende und Schwache. Wenn sie sich emanzipierten von der Tradition, so könnte ihr Zustand dadurch nur schlimmer werden; sie würden alle innere Sicherheit verlieren, hin und her geschüttelt werden und zuletzt wohl ein übles Ende nehmen." — Doch scheint es, daß auch der Westen sich jetzt endlich zu einer tieferen Lebensauffassung zurückbekehrt. Der Pragmatismus ist ja nichts anderes als eine zeitgemäßere Fassung der Weisheit Hajji Ibn Yokhdans.

MAHABALIPURAM
(Die sieben Pagoden)

So hätte meine Pilgerfahrt durch die Heiligtümer Südindiens ihren denkbar stimmungsvollsten Abschluß gefunden. Auf dieser öden, von Kasuarinen spärlich bestandenen Sandinsel ist jede Felskuppe, fast jeder Stein zum Kunstwerk umgestaltet. Bald sind es Elefanten und Stiere, deren mächtige Leiber aus den Blöcken herausgemeißelt worden sind, bald zierliche Mandapams; monolithische Tempel krönen die Höhen, klaffen in allen Bergen, und bei Seegang rollen die Wogen, über köstliche Schwellen und Stiegen hinweg, zu schlummernden Göttern hinan. Wer waren die Menschen, die diese Welt erschufen? Ihre Spuren hat der Sand verweht. Mahabalipuram muß irgend einmal, wohl dank der flüchtigen Kaprice eines Rajah, eine einzige Werkstatt gewesen sein, in welcher tausend Hände hämmerten, bohrten, versuchten, verbesserten, selten vollendeten; um dann plötzlich wieder verlassen zu werden. So vermutet man; man weiß es nicht. Heute wohnen hier nur ärmliche Fischer und einige wenige Brahmanen; magere Schafe suchen sich um die Ruinen herum ihre karge Äsung.

Ich bin bis tief in die Nacht hinein im Tore des Vishnutempels gesessen, der, einst mitten im Land belegen, heute von drei Seiten bereits vom hungrigen Meere umspült wird, und bin erst gewichen, als die steigende Flut meine Füße zu netzen begann. Fünf Tempel soll die See schon verschlungen haben; auch die Tage dieses sind gezählt. Meine angespornte Einbildungskraft jagt der Zeit voran. Ich sehe unseren greisen Planeten, nur von Trümmern und Scherben bedeckt, kalt und tot durch den Weltraum rollen. Und diese Anschauung stimmt mich nicht traurig. Die Vergänglichkeit ist ja der Hort der Ewigkeit. Wären Menschen und Werke nicht einzig, unersetzlich, unwiederbringlich, ihr Dasein bedeutete nichts. Mich hat kein Ende je im Innersten geschmerzt, wie oft hingegen das Wiederfinden von Zuständen, die längst begraben sein sollten! Werden die Menschen nimmer begreifen, daß Dauer nur Aufenthalt ist, wo immer sie hinübergreift über die Zeit, der es bedurfte zur Verwirklichung? Daß, wer die Vergangenheit festhalten will, ein Sakrileg verübt? daß er Unsterblichem damit nach dem Leben trachtet? . . . Von der großen indischen Kunst sind nur geringe Bruchteile erhalten; die Künstler Indiens haben, der zerstörenden Mächte uneingedenk, zumeist in Holz komponiert. Sie wußten wohl, daß es nicht ankommt auf die Dauer. Mir gefällt es, zu glauben, daß sie gelebt haben im Geist der großen Lehre der Bhagavat-Gîta: schaffe unentwegt, aber opfere von vornherein die Ergebnisse deines Schaffens auf.

ADYAR

Einer Einladung Mrs. Annie Besants Folge leistend, habe ich mich auf eine Weile in Adyar, dem herrlich belegenen Hauptquartier der Theosophischen Gesellschaft, niederge-

lassen. Man mag der theosophischen Bewegung gegenüberstehen, wie man will: unleugbar ist ihr Verdienst um die Erschließung der Weisheit des Orients. Diese vermittelt sie freilich persönlich in einer Form, die ihr einen guten Teil ihres eigentümlichen Charakters nimmt. Dem westlichen, speziell dem angelsächsischen Temperamente entsprechend, legt sie den Nachdruck vielfach auf das, was dem Osten als das Unwesentlichste gilt, so sehr, daß oft eine gleiche Lehre in der Theosophie mit dem entgegengesetzten Vorzeichen figuriert wie unter den Indern. So bedeutet die Aussicht endloser Wiederverkörperung den Theosophen nichts Schreckliches, sondern eine frohe Botschaft; sie sehnen sich, mit verschwindenden Ausnahmen, nicht im mindesten aus der Welt der Gestaltung hinaus. Lebensbejahend im praktisch-empirischen Sinne, wollen sie aufsteigen in der Stufenleiter der Wesen, nicht anders, wie man in diesem Leben avanciert. Alle Theosophen, die mir begegnet, hängen, im schroffen Gegensatze zu den Indern, am Individuum. Diese Akzentverlegung — als solche berechtigt genug, denn es ist offenbar eine Frage des Temperamentes, ob man das Dasein bejaht oder verneint — hat dann mittelbar auf die Lehren selbst modifizierend eingewirkt, und dies unstreitig zu deren Nachteil in philosophischer Hinsicht. Einmal hat sich der indische Spiritualismus in erheblichem Grade zu angelsächsischem Materialismus metamorphosiert: es wird in theosophischen Textbüchern so viel Gewicht auf die Erscheinungsformen des Geistes (die als solche natürlich materiell sind) gelegt, daß die meisten, die sie gläubig studieren, die Überzeugung gewinnen müssen, die Formen seien das Wesentliche, welche Überzeugung eben den Materialisten definiert. Ferner ist unter den Händen der Theosophen die indische Lehre von der wesentlichen Selbständigkeit des Individuums, die sich

von Stufe zu Stufe steigert, gegenüber der anderen, daß es vorläufig der Anleitung bedarf, so sehr zurückgetreten, daß die Theosophische Religionsgemeinschaft trotz aller gegenteiligen Versicherung mehr und mehr zu einer Art katholischer Kirche auskristallisiert, innerhalb welcher Autoritätenglauben, Dienstwilligkeit und Gehorsam als Kardinaltugenden gelten. Aber das mußte wohl so kommen. Die indische Weisheit konnte wohl unter Westländern nicht popularisiert werden, ohne eine wesentliche Umdeutung zu erleiden; das Katholisieren liegt im Zuge der Zeit; und dann kommt es ja den Theosophen nicht auf Fortpflanzung der indischen Lehren an, sondern auf den Sieg ihres persönlichen Glaubens. Sie sind Anhänger einer neuen Religion. Gegen solche wird nichts Wesentliches bemerkt, indem man ihnen wissenschaftliche Irrtümer nachweist.

So unzulängliche Adepten der indischen Weisheit die Theosophen als Philosophen und Metaphysiker sein mögen — in einer Hinsicht sind sie ohne Zweifel deren echte Jünger: als Okkultisten. Dies macht sie mir äußerst interessant. Seit Jahren schon interessiere ich mich für die Geheimlehren des Altertums; so viel an wichtigeren Schriften, die sie betreffen, Nichtmitgliedern okkulter Gemeinschaften zugänglich ist, habe ich wohl gelesen und die philosophische Überzeugung gewonnen, daß sie, was die behaupteten Tatsachen betrifft, viel Wahres enthalten. Es heißt die Einbildungskraft der Menschheit stark überschätzen, wenn man ihr zutraut, alles das frei erfunden zu haben, was von anderen, „höheren", Welten berichtet wird; es heißt allen Regeln der Kritik zuwiderhandeln, wenn man die staunenswerte Übereinstimmung der Geheimlehren aller Völker und Zeiten vom Altertum bis zur jüngsten Gegenwart in sämtlichen wesentlichen Punkten für nichts erachtet; es heißt das Problem auf uner-

laubte Weise vereinfachen, wenn man, ohne eine Spur von Berechtigung dazu, sonst als ehrlich bekannte Menschen des bewußten Schwindels zeiht. Höchstwahrscheinlich, ja sicher ist viel Unrichtiges in den Geheimlehren überliefert, viel Einbildung, viel Phantasmagorie. Aber wer sich, wie ich, die Mühe nimmt, sie ernstlich zu studieren, wird die Überzeugung gewinnen, daß nicht alles Einbildung ist; daß die Möglichkeit von vielem gewiß und die Wirklichkeit wahrscheinlich ist.

Die Wirklichkeit gar vieler seltsamer Phänomene, die vor kurzem noch für unmöglich galten, ist heute erwiesen: an der Telästhesie, Telekinesie, am Vorkommen von Materialisationen — was immer diese bedeuten mögen — können nur noch Unwissende zweifeln. Ich war ihres Vorkommens gewiß, als noch nichts erwiesen war: ich wußte, daß sie möglich waren im Prinzip, hielt es ferner für ausgeschlossen, daß so viele phantasiearme Menschen so durchaus übereinstimmende merkwürdige Erfahrungen machen könnten, ohne daß diesen irgendein wirkliches Objekt entspräche. Wer sich ernstlich vertieft in das Problem der Wechselwirkung von Körper und Geist, von Lebensmaterie und Lebensprinzip, der wird erkennen, daß zwischen dem Bewegen der eigenen Hand und dem eines fernen Gegenstandes kein prinzipieller Unterschied besteht; ebensowenig zwischen jeder anderen Nah- und Fernwirkung. Wenn ich meinem Nachbarn Gedanken übertragen kann — ob durch Worte, Gebärden, Blick oder Übertragung im psychistisch-technischen Sinne, bleibt sich gleich —, so muß dies im Prinzip auch Antipoden gegenüber möglich sein, denn das Unverständliche liegt im Beeinflussen der Materie durch den Geist überhaupt; findet solche irgendwo statt, dann sind die Grenzen möglicher Wirksamkeit nicht abzusehen, denn zwischen allen Punkten des Universums

vermitteln Kräfte. In eben dem Sinne ist mir vieles gewiß, was des objektiven Nachweises noch harrt: so das Dasein von Ebenen der Wirklichkeit, die den astralen, mentalen usf. der Theosophie entsprechen. Zweifellos handelt es sich beim Denken und Fühlen um das Bilden und Aussenden von Gestalten und Strömungen, die, wenn sie auch nicht materiell sind im Sinn der Faßbarkeit durch die Mittel der bisherigen Physik, doch gewiß als materiell betrachtet werden müssen. Alle Erscheinung ist ipso facto materiell, d. h. muß den Kategorien von Kraft und Stoff gemäß begriffen werden, eine Idee nicht minder als ein Chemikal: denn die Fassung einer Idee gehört unter allen Umständen dem Reich der Phänomene an, wie sehr ihr Sinn immer ein Noumenon sei, und die Fassung ist es, die sie vergegenständlicht, die sie verwirklicht und übertragbar macht. Im Fall des gesprochenen oder geschriebenen Wortes liegt dieser materielle Charakter der Gedankengebilde auf der Hand; aber sicher gilt gleiches von ihnen, sofern sie nur gedacht werden, denn auch subjektive Vorstellungen sind Erscheinungen eines vorher Unexistierten in der Welt der Anschaulichkeit, mithin echte Materialisationen, von denen auch schon nachgewiesen ist, daß sie übertragbar und folglich objektiv wirklich sind. Nun konstruiere man weiter: es gäbe eine Möglichkeit, die stofflichen Bildungen, welche beim Denken und Fühlen entstehen und vergehen, unmittelbar als solche wahrzunehmen: damit wäre man in die höheren Sphären des Okkultismus hinaufgelangt. Daß solche Möglichkeit praktisch vorliegt, steht wissenschaftlich noch nicht fest; prinzipiell vorhanden ist sie sicher, und wer nun liest, was C. W. Leadbeater z. B. über diese Sphären zu erzählen weiß, der kann kaum zweifeln, daß er in ihnen zu Hause ist, denn alle Aussagen, die unsereiner kontrollieren kann, insofern sie mit Ereig-

nissen unserer Lebenssphäre in unmittelbarem Zusammenhang stehen, sind in sich so wahrscheinlich, stimmen mit dem bekannten Charakter des Psychischen so gut überein, daß es viel wunderbarer wäre, wenn Leadbeater unrecht hätte. Vor allem aber sind es erkenntniskritische Erwägungen, die mir die Behauptungen der Okkultisten wahrscheinlich machen. Unzweifelhaft ist die Wirklichkeit, die wir normalerweise erfahren, nur ein qualifizierter Ausschnitt der ganzen Wirklichkeit, in seinem Sosein bedingt durch unsere psychophysische Organisation (das ist der eigentliche Sinn der Lehre Kants: „meine Welt ist Vorstellung"). Aus dieser Gewißheit ergibt sich die weitere, daß, falls es gelänge, eine andere Organisation zu erwerben, die bloß-menschlichen Grenzen und Normen ihre Gültigkeit verlieren würden. Die Natur, die wir mit den Sinnen wahrnehmen und dem Verstand verarbeiten, ist nur unsere „Merkwelt", wie Uexküll sagen würde (vgl. seine *Innenwelt und Umwelt der Tiere*, Berlin 1909, J. Springer), die von Kant und seinen Nachfolgern nachgewiesenen Erkenntnisformen bezeichnen nur den Bauplan einer spezifischen Psyche (vgl. meine *Prolegomena zur Naturphilosophie*): also müßte, falls dessen Grenzen verschiebbar sind, nicht allein eine Erweiterung, sondern ein Überschreiten des kantischen Rahmens möglich sein. Ob es de facto möglich ist, steht wissenschaftlich nicht fest; aber mir scheint es doch sehr bedeutsam, daß die Behauptungen der Okkultisten vom Anfang bis zum Ende den Postulaten der Kritik entsprechen: sie lehren sämtlich, daß das Mehr- und Anderserfahren an die Ausbildung neuer Organe gebunden ist; daß es sich beim Hellsichtigwerden um genau das gleiche handelt, wie um den Gewinn des Augenlichts seitens eines Blinden, und das Hinübergleiten auf „höhere" Ebenen der Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als ein

teilweises Hinaustreten aus dem kantischen Erfahrungsrahmen. Jedenfalls täten alle Philosophen, Psychologen und Biologen gut, sich endlich einmal ernstlich mit dieser Literatur zu befassen. Ich wies unter den Schriftstellern, die in Betracht kommen, auf Leadbeater hin, obgleich dieser Seher auch unter den Seinen nicht allgemeine Wertschätzung genießt: ich tat es, weil ich von allen Schriften dieser Art die seinigen, trotz ihres oft kindischen Charakters, am instruktivsten finde. Er ist der einzige, den ich wüßte, der mehr oder minder als Naturforscher beobachtet, der einzige, welcher schlicht und einfach beschreibt. Er ist ferner im gewöhnlichen Verstande nicht begabt genug, um, was er zu sehen behauptet, zu erfinden, oder, gleich Rudolf Steiner, so weit geistig zu verarbeiten, daß es schwierig erschiene, etwaiges Wahrgenommenes vom Hinzugetanen abzuscheiden. Er ist seinem Stoff intellektuell kaum gewachsen. Trotzdem stoße ich wieder und wieder bei ihm auf Behauptungen, die bald in sich wahrscheinlich sind, bald philosophischen Wahrheiten entsprechen: was er auf seine Weise sieht (ohne es oft zu verstehen), ist im höchsten Grade sinnvoll. Also wird er wohl wirklich Vorhandenes gesehen haben.

Hiermit will ich keineswegs für das theosophische System, wie es heute dasteht, eintreten, noch für irgendein sonst überliefertes okkultistisches Lehrgebäude. Ich hege starke Zweifel an der Richtigkeit der meisten Deutungen, welche die beobachteten Tatsachen in diesen erfahren, und was diese selbst betrifft, so fehlt mir jede Möglichkeit, das nachzuprüfen, was mit normalen Bewußtseinsvorgängen nicht irgendwie zusammenhängt. Ich weiß nicht, ob jede Ebene besondere Faunen beherbergt, ob es Geister, Elementarwesen und Götter gibt, und ob diese Geschöpfe, falls vorhanden, die Eigenschaften haben, welche Hellseher ihnen leidlich über-

einstimmend zuerkennen. Es mag wohl sein; sicher ist die Natur viel reicher, als sie von unserer beschränkenden Bewußtseinslage her erscheint, und ein ehrlicher Mann, der astrale Wesenheiten wahrzunehmen behauptet, ist unter allen Umständen beachtenswerter, als sämtliche Kritiker zusammengenommen es sind, die aus empiristischen oder rationalistischen Erwägungen heraus die Möglichkeit solchen Erfahrens ableugnen. Sicher sind endlich, um auch das Äußerste nicht unerwähnt zu lassen, ekstatische Gottschauer medizinisch nicht erschöpfend zu begreifen. Solche erleben, was keine „normale" Natur sich auch nur einigermaßen anempfinden kann, und daß ihre Erlebnisse nicht in der Richtung der Phantasmagorie allein belegen sind, erhellt unzweideutig daraus, daß Gottschauer allemal auf einer spirituell höheren Stufe stehen als die meisten anderen, und daß sie es sind, welche in alter Geschichte nicht allein die stärksten, sondern auch die segensreichsten Kräfte verkörpert haben. Den nächstliegenden Einwand gegen das Gottschauen hat schon Al Ghazzâli entkräftet. „Es gibt Menschen," schreibt er, „die blind oder taub geboren sind. Die ersteren haben keine Idee von Licht und Farbe, noch kann man ihnen eine solche beibringen, und die letzteren können sich keinen Begriff vom Schall machen. So sind Verstandesmenschen der Intuitionsgabe beraubt: berechtigt sie das, diese zu leugnen? Die, welche sie besitzen, sehen das Göttliche mit dem Auge des Geistes. Nun könnte man freilich sagen, teilt mit, was ihr seht. Allein, was hilft es, wenn ich einem Sehenden eine Gegend, in der er nie gewesen ist, noch so lebhaft schildere, er kann sich doch keinen richtigen Begriff von ihr bilden, geschweige denn ein Blindgeborener." Zum Erfahren des Übernormalen ist nach der ausdrücklichen Aussage sämtlicher Okkultisten eine Verschiebung der Bewußtseins-

lage vonnöten; also erscheint es a priori aussichtslos, von der unserigen her okkulte Erfahrungen nachzuprüfen. Man hätte ein Recht zur radikalen Skepsis, wenn zweierlei der Fall wäre: wenn erstens eine Verschiebung der Bewußtseinslage, welche neue Erfahrungsmöglichkeiten eröffnete, im Prinzip undenkbar wäre, und wenn zweitens die Mittel nicht angegeben würden, die sie herbeiführten. Beide Voraussetzungen treffen nicht zu. Das Vorhandensein verschiedener Bewußtseinslagen mit verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten ist Tatsache. Die Libelle bemerkt anderes als der Seestern; die Welt des Menschen ist reicher als die des Oktopus. Und kaum geringer sind die Unterschiede zwischen den Erfahrungsmöglichkeiten verschieden begabter Menschen. Der geborene Metaphysiker nimmt geistige Wirklichkeiten unmittelbar wahr, deren Dasein andere Menschen nur erschließen können, und alle Metaphysiker erleben Ähnliches. Der kluge Mensch erfährt mehr und anderes als der Dumme, denn „Verstehen" ist ein genau so unmittelbares Erfassen spezifischer Wirklichkeiten wie „Sehen", und der Dumme kann nicht verstehen. Endlich verfügt der Mensch, wie jedermann weiß, im hypnotischen Schlaf über Fähigkeiten, die er im normalen Wachzustande nicht besitzt. Daß es also überhaupt verschiedene Bewußtseinslagen gibt, ist sicher. Nun aber, was den Weg betrifft, um die zu erreichen, die zum okkulten Erleben erforderlich scheint: dieser Weg ist mit einer Genauigkeit überliefert, die nichts zu wünschen übrig läßt; dazu seitens sämtlicher Sekten mit vollendeter Übereinstimmung. Also fällt auch das zweite prinzipielle Bedenken weg. Wer die Behauptungen der Okkultisten nachprüfen will, der unterziehe sich dem Training, das die Organe der Hellsichtigkeit ausbilden soll. Erst wer sich den Angaben gemäß geschult hat und dann nichts sieht, hat ein Recht,

die Richtigkeit ihrer Aussagen zu bestreiten. Tut unsereiner dies, so ist das ebenso lächerlich, wie wenn einer mit bloßem Auge die Richtigkeit der Beobachtungen nachprüfen wollte, die der Astronom mit seinem Teleskope anstellt.

Die Methode des Trainings, das zu einer Erweiterung und Vertiefung des Bewußtseins führt, haben von allen die Inder am meisten ausgebildet; die indische Yoga ist es, der die Führer der theosophischen Bewegung eingestandenermaßen ihr okkultes Können verdanken. Ich habe mich sowohl mit Mrs. Besant als mit Leadbeater über diese Fragen ausführlich unterhalten. Beide sind zweifellos aufrichtig; beide behaupten über Erfahrungsmöglichkeiten zu verfügen, von denen einige von abnormen Zuständen her bekannt, die meisten aber ganz unbekannt sind; und beide behaupten sich ihre Kräfte erarbeitet zu haben. Leadbeater zumal hatte ursprünglich gar keine „psychistischen" Anlagen. Was nun Annie Besant betrifft, so ist eines mir gewiß: diese Frau beherrscht ihre Person von einem Zentrum her, das ich nur von ganz wenigen Menschen bisher erreicht gesehen habe. Sie ist begabt, aber längst nicht in dem Maße, wie man aus dem Eindruck ihres Lebenswerkes folgern möchte. Was ihre Bedeutung macht, ist die Tiefe des Seins, von dem aus sie ihre Gaben regiert. Wer mit einem unvollkommenen Instrument gut umzugehen weiß, vollbringt mehr mit ihm, als ein Ungeschickter mit einem besseren. Mrs. Besant hat sich — ihr Können, Denken, Fühlen, Wollen — so sehr in der Hand, daß sie dadurch größerer Leistungen fähig erscheint als höher Begabte. Das verdankt sie der Yoga. Wenn Yoga so viel vermag, dann mag sie auch mehr noch vermögen; dann erscheint sie unter den Wegen zur Selbstvervollkommnung des obersten Ranges gewiß.

Ich benutze die reichen Gelegenheiten der Adyar-Bibliothek, um meine Kenntnisse, die Yoga betreffend, zu versvollständigen[1]). Fasse ich das, was in den Schriften der Inder enthalten ist, mit den Yoga-Vorschriften des klassischen Altertums, der Ägypter, der Chinesen, der christlichen Kirche und der modernen Wissenschaft dem Sinne nach zusammen — und das ist durchaus möglich —, so finde ich, daß es dabei, wenn ich von der Erschaffung neuer psychischer Organe absehe, welcher Prozeß noch in großes Dunkel gehüllt ist und vermutlich bleiben wird, wie alles lebendige Entstehen, das wohl ausgelöst und begünstigt, aber nie „gemacht" werden kann, im wesentlichen auf folgendes ankommt: erstens und vor allem auf Ausbildung des Konzentrationsvermögens; zweitens auf Stillung der psy-

[1]) Das klassische Werk über Yoga sind die Yoga-Sutras des Patānjali, die vielfach in englischer Übersetzung herausgegeben worden sind; die beste scheint mir die von Rāma Prasad zu sein, schon allein deshalb, weil sie den besten indischen Kommentar, den von Vyasa, mitübersetzt. Eine Reihe wichtigerer Traktate über das gleiche Problem aus der altindischen Literatur enthält Rajaram Tookarams *Compendium of the Raja-Yoga philosophy* (Bombay 1901, Theosophical Publication Fund series). Sonst sind an indischen Schriften hauptsächlich zu berücksichtigen: Shankarâchâryas *Crest Jewel of Wisdom*, Vijnana Bhikshus *Yoga-sara-Sangraha*, Swami Sri Vidyāranyasarswatis *Jivanmukti-Viveka* und *Swatmaram-Swami's Hatha-Yoga Prādipika* (alle bei der Theosophical Publishing Society in London und bei Otto Harrassowitz in Leipzig erhältlich). An neueren Schriften kommen vor allem die des Svami Vivekānanda in Betracht und das vortreffliche Büchlein Kishori Lal Sarkars *The Hindu System of Selfculture*. Lesenswert sind Annie Besants *Thought-Power* und *An introduction to Yoga*, ferner die „geisteswissenschaftlichen" Arbeiten Rudolf Steiners, obschon diese nicht der eigentlichen Yoga-Literatur angehören. (S. über deren Sondercharakter meinen Aufsatz, *Für und wider die Theosophie* in *Philosophie als Kunst*, Darmstadt 1920, Otto Reichl Verlag.) Einen guten allgemeinen Überblick über die verschiedenen Methoden der Selbstvervollkommnung gibt William J. Flaggs Werk *Yoga or transformation*, London, William Rider & Son.

chischen Selbsttätigkeit; drittens auf Vitalisierung der Seelenvorgänge, deren Vorherrschen erwünscht erscheint. Im vorausgesetzten Ziel der Ausbildung gehen die Systeme natürlich auseinander: bald gelten Zauberkräfte als zu gewärtigender Erfolg, bald die Vereinigung mit Gott, Aufgehen im Absoluten, oder irdisches Wohlergehen; hier stimmen sie nur darin überein, daß Yoga das Leben potenziert. Hinsichtlich der Technik ist insoweit Divergenz vorhanden, als bald auf physische, bald auf psychische Übungen das Hauptgewicht gelegt, und unter diesen bald diese, bald jene bevorzugt wird. Aber dem Sinne nach stimmen alle überein.

Die innere Wahrheit dieses Sinns springt nun dermaßen in die Augen, daß ich mich darüber wundere, daß Yoga-Praxis nicht schon längst in den Plan jeder Erziehungsanstalt aufgenommen worden ist. Unzweifelhaft ist alle Steigerung der Lebenskräfte Funktion ihrer gesteigerten Konzentration; unzweifelhaft bezeichnet Konzentration die technische Basis jedes Fortschritts. In der Liebe, in jeder Leidenschaft, die „Wunder wirkt", erscheinen die psychischen Kräfte konzentriert; eine starke Persönlichkeit ist gesammelter als eine schwache. Aller Fortschritt in der Erkenntnis beruht auf Zuspitzung der Aufmerksamkeit, aller charakterliche auf Verdichtung der zerstreuten Anlagen um einen ideellen Mittelpunkt herum, aller spirituelle auf Durchseelung des psychischen Komplexes durch das tiefste Selbst, was nur durch Verinnerlichung, d. h. Konzentration gelingt. Konzentration bezeichnet unzweifelhaft den Weg zur Vervollkommnung; gibt es Mittel, wie die Yoga-Philosophie behauptet, diese Fähigkeit zu einem Grade zu steigern, der alle bekannten tief unter sich läßt, so ist deren Anwendung entschieden ratsam. — Der Wert des zweiten Zieles alles Yoga-Trainings, der Stillung der psychischen Selbsttätigkeit, leuchtet ebenso ein.

Mit jeder überflüssigen Bewegung wird Kraft vergeudet. Wir verfügen über ein beschränktes Maß von Energie; je weniger wir sinnlos verausgaben, desto mehr bleibt zu sinnvoller Verwendung. Nun vertut jeder gewöhnliche Mensch unverantwortlich viel Kraft auf dem Weg automatischen Vorstellungsspiels; in seinem Bewußtsein löst sich zwecklos in rasender Eile Inhalt auf Inhalt ab. Gelingt es, dies Geschehen aufzuhalten, so wird die Kraft erspart, die sonst verschleudert würde; sie sammelt sich an. Und lernt es einer, den automatischen Vorstellungslauf dauernd einzudämmen, so wie alle es lernen, den ursprünglich zappeligen Körper ruhig zu halten bis auf die Zeiten, da sie ihn wirklich brauchen, so mag es gut sein, daß die aufgespeicherte Kraft solche Umsetzungen im Organismus einleitet, daß in diesem neue Fähigkeiten erwachsen. Über den Wert des Stille-Haltens als solchen kann kein Zweifel bestehen. Alle starken Geister sind wesentlich dadurch ausgezeichnet, daß sie nicht fahrig sind; daß sie nach Willkür ein- und auszuspannen und mit der Aufmerksamkeit länger bei einer Sache zu verweilen vermögen, als schwächere. Sie sind eben Herren ihres Vorstellungsverlaufs, nicht Knechte ihres Automatismus, sie strahlen die Energie, die sie haben, nicht andauernd aus, sondern lassen sie sich ansammeln bis zum Augenblicke des Bedarfs. Dieser Stillung der Seele, um in der Sprache der Mystiker zu reden, dienen die meisten der Yoga-Übungen. Alles Meditieren besteht darin, daß das Bewußtsein angehalten wird, in regungsloser Lage zu verweilen — gleichviel, ob zu diesem Zweck ein äußerer Gegenstand, eine Idee oder Vorstellung oder das Nichts fixiert wird. Einesteils handelt es sich hierbei um eine Übung in der Konzentration, aber zum größeren Teil um ein Üben im reinen Stillehalten, und ich kann aus eigener Erfahrung sagen, daß dieses scheinbar

Sinnloseste und so oft Verlachte das Wichtigere ist; denn ganz abgesehen davon, daß anfangs nicht wenig Konzentration dazu gehört, die sich drängenden Vorstellungen im Schach zu halten, bedingt die bloße Kraftansammlung, die das Stillehalten mit sich bringt, ein Anwachsen des Konzentrationsvermögens. Es ist unglaublich, wieviel Bedeutung für das innere Wachstum noch so kurze, aber regelmäßig eingehaltene Meditationsstunden haben. Ein paar Minuten bewußten Stillehaltens jeden Morgen bewirken mehr als die strengste Schulung der Aufmerksamkeit durch die Arbeit. Hierauf beruht unter anderem die stärkende Wirkung des Gebets.

Das dritte wesentliche Moment bei aller Yoga-Praxis bezeichnet das Vitalisieren erwünschter Vorstellungsabläufe. Dessen Bedeutung steht gar nicht in Frage, da jedermann weiß, daß alle Erziehung letzthin auf suggestiver Einwirkung beruht. Nur behauptet die Yoga-Philosophie, daß Suggestion sehr viel mehr noch vermag, als wissenschaftlich erwiesen ist: sie soll nicht allein das gegebene psychische Gleichgewicht umlagern, sondern ihm neue Elemente einverleiben können. Man bilde sich nur andauernd ein, daß man eine bisher nicht vorhandene, aber erwünschte Eigenschaft besitzt, im starken Verlangen, daß diese bald in einem entstehen möge, und sie wird entstehen. Man stelle sich nur lange genug vor, daß gewisse, beim normalen Menschen unausgebildete Organe des Astralkörpers entwickelt sind, und sie werden sich entwickeln. In der Welt des Psychischen erschüfen Wünsche recht eigentlich den Tatbestand. — Sicher ist das wahr im Prinzip, und es mag wohl sein, daß die Dinge durchaus so liegen, wie die Yogis behaupten. Was mich zu dieser Annahme veranlaßt, sind die ungeheuren, kaum glaublichen Veränderungen, welche die geistlichen Exerzitien des heiligen Igna-

tius von Loyola nachweislich in denen, die sie energisch betreiben, hervorrufen. Diese Übungen — von einem Psychologen ersten Ranges erdacht — arbeiten durchaus mit der Einbildungskraft; der Praktikant muß in der Einbildung erleben, was er wirklich erleben würde, im Fall er am Ziele wäre. Auf die Dauer verändert er sich tatsächlich im Sinn des imaginierten Ideals. Die durch diese Meditationsübungen Geschulten (und das sind nicht bloß die Jesuiten) haben in hohem Grade die Eigenschaften, die sie haben sollten. Wer nun die spirituellen Exerzitien mit eiserner Konsequenz betreibt, so daß er in der Konzentration und im Stillehalten außerordentliche Übung gewinnt, der wird zu einem Menschen mit den Fähigkeiten, die von jeher als den Mitgliedern des Jesuitenordens eigentümlich und sie unheimlich-machend mit Recht gegolten haben: sie werden zu Virtuosen der Willenskraft, zu Akrobaten der Versatilität, zu Menschenkennern und -beeinflussern ohnegleichen. Sie sind eben Yogis; sie sind im selben Sinne zu Beherrschern ihrer Seele geworden, wie Athleten Beherrscher des Körpers sind; dementsprechend sind sie stark. Der höchste Typus des Jesuitenpaters, wie er nachweislich vorkommt, verkörpert einen unzweideutigen Beweis des Wertes der Yoga-Praxis.

Die Reflexion auf den Jesuitenorden bringt mich auf eine der häufigst mißverstandenen Seiten des Yoga-Problems: den Glauben, daß die Potenzierung und Umsetzung der Lebenskräfte irgendwie notwendig mit moralischem und spirituellem Fortschritte zusammengehe. Yoga ist an sich ein rein Technisches, gleich jeder anderen Gymnastik, kann jedem Geist zugute kommen, mit jeder Gesinnung zusammen bestehen. Es ist nicht wahr, daß moralisches Verhalten

und veredelnde Arbeit an sich selbst notwendige Bedingungen zur Erlangung „okkulter" Kräfte wären; sie sind Bedingungen nur zur Spiritualisierung, was etwas ganz anderes ist. Im allgemeinen hat vielmehr der Volksglauben recht, der im Magier einen seelischen Krüppel sieht, einen Alberich, der zwecks Erlangung von Zaubermacht aller Menschlichkeit entsagt hat. Denn ernstlich betriebene Yoga-Praxis zum Zweck der Steigerung vorhandener und Erweckung neuer psychischer Kräfte (nicht der Spiritualisierung) erfordert einen solchen Grad des Sichabschließens vom meisten dessen, was die Seele erweitert, eine so ausschließliche Beschäftigung mit sich selbst, daß wohl nicht viele innerlich ungeschädigt aus solcher Schulung hervorgehen dürften. Es kommt eben ganz darauf an, in welchem Geist, auf welche Weise und woraufhin man Yoga treibt. Die Jesuiten z. B., im Höchstfalle Yogis, die den größten indischen nicht nachstehen dürften, schulen sich im Geist einer vorausgesetzten Dogmatik, vermittelst künstlicher Evokation gewollter Stimmungen, im Zeichen unbedingten Gehorsams und unbedingter Nichtberücksichtigung des eigenen Gutdünkens, zu dem Zweck, möglichst leistungsfähige Werkzeuge der Kirche zu werden. Dies hat zur Folge, daß sie nicht allein zu keiner selbständigen Erkenntnis gelangen, sondern daß sich die Frage der Überzeugung, der metaphysischen Wahrhaftigkeit, für sie immer weniger stellt, daß sie mehr und mehr zu selbstlosen Organen dessen werden, dem sie Gehorsam gelobt, in unerhörtem Grad dazu geschickt, jede beliebige ihnen zugemessene Rolle zu spielen. Wer sich im Sinne eines vorgefaßten Glaubens schult, wird immer blinder gläubig werden, wer in ausgesprochen selbstischer Absicht, bei dem wächst auch der Egoismus an. Yoga potenziert eben alle Tendenzen, die der Übende in sich bejaht. So unter anderen

die hohen und edlen. Wer voraussetzungslos nach Erkenntnis strebt, kommt der Wahrheit durch sie immer näher, und entsprechend der moralischen Vollkommenheit, der Heiligkeit, der Selbstverwirklichung. Aber der, dem es ums Höchste zu tun ist, wird selten unterwegs zum Magier; diese Kräfte liegen in anderer Richtung, sind von allen großen Heiligen auch als abliegend und abführend beurteilt worden. Sie gehören eben der „Natur" an, die es zu überwinden gilt, wo Spiritualisierung bezweckt wird. Und da die Beherrschung dieser Natur, als dem Menschen normalerweise nicht zugänglich, die Aufmerksamkeit weit ausschließlicher noch in Anspruch nimmt, als irdisches Interesse, so ist es nichts weniger als verwunderlich, daß Fortschritt im Hellsehen u. ä. meist mit menschlicher Rückbildung zu Paar geht. Man lese die Schriften Leadbeaters oder Rudolf Steiners darüber nach, was ein „Geistesschüler" alles zu berücksichtigen hat, um nicht Schaden zu nehmen an seiner Seele; wer diese Lehren befolgt und nicht gefeit ist, muß selbstsüchtig werden, wofern er es nicht schon vorher war. Darin liegt an sich kein Vorwurf: auch der Künstler, der Dichter, der Denker muß vor allem zunächst an sich denken, was seine Stimmung fördern oder benachteiligen mag, wenn er Bedeutendes hervorbringen will; das muß jeder, dem seine Person das Instrument ist, auf dem er spielt. Aber Künstler, Dichter und Denker behaupten nicht, sich zu spiritualisieren, indem sie den Erfordernissen ihres Berufes entsprechend leben, wie dies der „Geistesschüler" tut. Deshalb muß es ausdrücklich betont werden, daß Kenntnis höherer Welten und Spiritualisierung in keiner Weise notwendig zusammenhängen. Im Gegenteil: der Okkultist ist, dem Volksglauben entsprechend, in der Regel menschlich minderwertig.

Das metaphysische Interesse der Yoga beruht nun darauf,

daß sie den Menschen, indem sie ihn vertieft — denn Steigerung bewirkt immer zugleich Vertiefung —, fortschreitend eindeutiger macht. Kompromisse sind Produkte der Oberfläche; wird diese durch die Vertiefung entseelt, so sammelt sich alle Kraft in den Wurzelgefühlen, und diese tragen radikalen Charakter. Der vorgeschrittene Yogi ist entweder ein Liebender oder ein Hasser, ein Wissender oder ein Glaubender, äußerst selbstsüchtig oder äußerst selbstlos. Hierauf beruht der uralte Glaube an die zwei Schulen der weißen und der schwarzen Magie, und im letzten der an Ormuzd und Ahriman; hier wurzelt der Wahrheitsgehalt der Ideen eines radikal Guten und radikal Bösen. In einer gewissen Tiefenlage steht die Seele in der Tat vor zwei gleichwertig scheinenden Alternativen; sie mag die gleiche elementare Wurzelkraft mit positivem wie mit negativem Vorzeichen ausströmen lassen; Kompromisse scheinen nicht möglich. Aber diese Lage bezeichnet nicht die äußerste. Sie ist es vom Standpunkte des Willens, denn der Wille ist blind, aber die Erkenntnis dringt über sie hinaus. Dem Wissenden offenbart sich, daß der Unterschied zwischen Gut und Böse an der Wurzel mit dem zwischen Leben und Tod zusammenfällt, daß nur die positiv wirkende Kraft das Leben hinter sich hat, vom nie versiegenden Quell fortdauernd gespeist wird. Hat einer nun wirklich verstanden, dann will und handelt er auch danach; wie Guyau sagt: *celui qui n'agit pas comme il pense, pense imparfaitement.* Man handelt notwendig das Positive. Hier sieht man denn, unter Blitzlicht beleuchtet gleichsam, wie recht die Inder darin haben, die Erlösung in Erkenntnis bestehen zu lassen; hier ahnt man den inneren Grund des unausrottbaren Menschheitsglaubens an absolute Werte. Diese Werte werden schlechterdings positiv gedacht; negative absolute Werte sind undenkbar. Selbstverständlich:

sie bezeichen die Bewußtseinsexponenten dessen, was der Geist im tiefsten und letzten will, und im tiefsten und letzten will er leben, d. h. ausströmen in reiner, geberischer Spontaneität. Etwas höher — in der Lage, wo der Wille an sich als primus movens erscheint — spaltet sich der Urimpuls in zwei entgegengesetzten Tendenzen; diese verzweigen sich weiter, deren Schößlinge ihrerseits, je näher der Oberfläche, desto mehr, gehen Verbindungen ein, Vermählungen, Anastomosierungen, ohne Rücksicht auf Charakter und Herkunft, bis das Geranke und Geflecht zuletzt so wirr wird, daß eine Unterscheidung und Entscheidung kaum mehr möglich scheint. So kann alle oberflächliche Gestaltung sowohl positiv als negativ gedeutet werden; nur ganz selten ist ein sicheres Urteil darüber möglich, ob eine bestimmte Handlung „gut" oder „böse" sei. So ist alles bestimmte Leben dem Tode verfallen. Aber das Leben selbst weiß weder vom Bösen noch vom Tod.

Als ich die voranstehenden Betrachtungen niederschrieb, hatte ich mir noch nicht klar gemacht, in wie hohem Grade das Mißverständnis, an welches sie anknüpften, die Gemüter der Theosophen beherrscht. Seitdem habe ich festgestellt, daß es überaus vielen unter ihnen vor allem um die Erlangung „höherer" Kräfte zu tun ist, deren Besitz sie als Zeichen spirituellen Vorgeschrittenseins auffassen. So erweisen sie sich denn, gerade wo sie ganz indisch zu sein wähnen, am ausgesprochendsten westlich gesinnt; sie beherrscht der echtwestliche Geist des Expansionsbedürfnisses, der Jagd nach Reichtum, nach äußerem Erfolg; denn das und nichts anderes bedeutet Streben nach den Siddhis.

Es ist wirklich so, daß zwischen den Theosophen, die in die höheren Welten hinaufwollen, und amerikanischen Prospektors ein geringerer Unterschied besteht als zwischen jenen und altindischen Rishis: Erweiterung des Bewußtseins im Sinne der Extension bedeutet einen rein biologischen Fortschritt. Nicht mehr. Der Okkultist, dessen Organe ihm Einblick in hyperphysische Sphären gestatten, ist biologisch weiter als der gewöhnliche Mensch genau im gleichen Sinne, wie der moderne, technisch geschulte Ingenieur biologisch weiter ist als sein Vorfahr, der Pfahlbauer. Unzweifelhaft ist solches Fortgeschrittensein erfreulich; nur ist es spirituell bedeutungslos. Wenn die Theosophen ihre Bestrebungen als weltliche erkennen würden, so wäre nichts gegen sie zu erinnern; ich persönlich sympathisiere mit ihnen sogar durchaus, weil ich es hocherfreulich finde, daß endlich eine größere Anzahl von Menschen, ob unter noch so irrigen Voraussetzungen, systematisch okkulte Studien betreibt. Aber es ist nicht zu leugnen, daß ihr naiver Glaube eben dort, wo sie weltlichen Vorteilen nachjagen, den Pfad der Heiligung zu wandeln, sie ein klein wenig lächerlich macht.

Merkwürdig, daß die Menschen noch immer nicht im klaren darüber sind, daß Fortschritt und Spiritualisierung verschiedenen Dimensionen angehören, obgleich kein großer Religionslehrer, von Buddha und Christus abwärts, es unterlassen hat, vor dieser Verwechslung zu warnen. Ich will versuchen, mir über ihr wahres Verhältnis in klaren Worten Rechenschaft abzulegen. Spiritualisierung bedeutet Selbstverwirklichung; das Durchdrungenwerden der Erscheinung durch ihren äußersten Sinn; ihr Beseeltwerden aus der letzten lebendigen Tiefe — heiße man diese Atman, Weltseele, Gott, Prinzip des Lebens oder wie sonst. Aus dieser Bestimmung geht schon eindeutig hervor, weswegen kein biolo-

gisches Fortschreiten als solches, und führe es noch so hoch hinan, Spiritualisierung bedingt: im Fortschreiten erweitert sich die Sphäre dessen, was vom Geiste beseelt werden kann; ob sie wirklich beseelt wird, ist eine andere Frage. In der Regel geschieht dies, solange der Fortschritt andauert, nicht, denn wenn Erweiterung und Vertiefung sich auch im Prinzip nicht ausschließen, so tun sie es doch praktisch meist deshalb, weil keine außer einer exzeptionellen Vitalität sich nach zwei verschiedenen Richtungen gleichzeitig voll ausleben kann. (Hierauf beruht es, daß der fortschrittsfreudige Westländer von allen Wesen dieser Welt das unspirituellste ist.) Auch nachdem der Paroxismus des Fortschreitens vorüber ist, nachdem Festigungsstreben den Evolutionstrieb abgelöst hat, will es mit der Spiritualisierung eine Weile lang nicht vorwärtsgehen. Natürlich: der neuerschaffene Leib ist dem Geiste kein botmäßiges Ausdrucksmittel; diesem gelingt es nicht sofort, ihn zu durchseelen; der Mensch bleibt oberflächlich, weil er zu seiner lebendigen Tiefe durch die unerforschten und unerkannten Regionen nicht durchzudringen weiß. Hierher rührt es, daß so viele Propheten die Einfältigen, die Armen im Geiste, die Blind-Gläubigen gegenüber höherstehenden Menschentypen selig gepriesen haben: an sich ist es unberechtigt, denn unter allen Umständen ist der Begabte und Gebildete mehr als der Tor. Allerdings aber findet jener durch seine reichere und komplizierter Natur hindurch den Weg zu seinem Grunde schwerer hinab als dieser, der so wenig hat, ihn aufzuhalten; weshalb Spiritualisierte tatsächlich unter Einfältigen häufiger vorkommen als unter Begabten. Eben hierauf beruht der Wahrheitsgehalt der christlichen Seligpreisung der Mühseligen und Beladenen den Glücklichen gegenüber. An sich bezeichnet auch diese einen Irrtum: alles Große stammt aus der Freude,

wer im Geiste lebt, ist eitel Freudigkeit. Aber der Unglückliche, der wenig Ursache hat, seine äußeren Umstände zu bejahen, findet eher den Weg in sein Innerstes hinab als der Bevorzugte, den es auf Schritt und Tritt zum Verweilen lockt; weshalb sich Schmerz und Trübsal praktisch als die zuverlässigsten Führer zu Gott erweisen.

Welcher ist nun der Exponent der Spiritualität, sintemalen die Vorgeschrittenheit ihn nicht bezeichnet? Die Vollendung. Am Grad der Vollendung, an ihm allein, mißt sich der Grad der Durchgeistigung. Bedeutet diese Durchdrungenwerden der Erscheinung durch ihren äußersten Sinn, so bedeutet sie zugleich äußerste Verwirklichung von deren Möglichkeiten. Daß Vollendung das „Eine, was nottut" ist, habe ich nicht etwa zuerst erkannt: schon Buddha hat sich ausdrücklich den „Vollendeten" genannt, der chinesische „Weise" und „Edle" wird als wesentlich vollendet bestimmt, und früh ist die Idee der Perfektion zum Ideal auch das christlichen Heiligungsstrebens geworden. Diese schließt wirklich alles ein; auch den Gott in sich zu realisieren, bedeutet nicht mehr, als seine Möglichkeit vollkommen verwirklichen. Nun ist wohl klar, weshalb Fortschritts- und Vergeistigungsstreben sich praktisch ausschließen: wer fortschreiten will, sucht nach neuen Möglichkeiten, wer da Gott sucht, die gegebenen zu erfüllen. Wer erfüllen will, braucht weder aufzuheben noch zu verändern; wenn Erfüllung an sich das Ideal ist, dann sind alle Möglichkeiten der Idee nach gleichwertig. Daß Vollendung wirklich das spirituelle Ideal bezeichnet, läßt sich noch durch eine andere, rein kritische Erwägung nachweisen. Alle spirituellen Werte — die Schönheit, die Wahrheit, die Güte — sind durch den Charakter der Absolutheit ausgezeichnet; diese ihre wesentliche Qualität kann keine Skepsis hinwegdisputieren. Was

bedeutet das? Die Gegenständlichkeit des rationalistischen Begriffs vom Absoluten kann bezweifelt werden; dieser steht und fällt mit einer petitio principii, so daß wenig für die Erkenntnis geleistet wird, indem man die Schönheit eines Kunstwerkes z. B. auf Teilhabe an der Idee des absolut Schönen zurückführt. Ein Wesen oder ein Gegenstand verkörpert dann einen absoluten Wert, wenn in ihm die gegebenen Möglichkeiten ihre äußerste Erfüllung und Vollendung erfuhren. Und man wähne nicht, daß im Worte „äußerst" seinerseits eine petitio principii verschleiert liegt: man kann ganz gegenständlich von „äußerster Erfüllung" reden, weil alle konkreten Möglichkeiten begrenzt sind; für jedes Wesen gibt es einen äußersten Grad der Selbstverwirklichung. Ist dieser nun erreicht, dann erscheinen wie durch magischen Spruch auf einmal auch absolute Werte dargestellt: sind physische Möglichkeiten ganz verwirklicht, so schauen wir Schönheit, geistig-intellektuelle, so ist die Wahrheit erkannt, menschlich-sittliche, so ist ein Gottmensch erstanden. Vollendung ist das spirituelle Ideal.

Nun erscheint die Mißverständlichkeit alles Fortschrittsstrebens, sofern einem um spirituelle Verwirklichung zu tun ist, ganz deutlich. Da Vollendung der Exponent der Spiritualität ist, da der Grad jener den Grad dieser zum Ausdruck bringt, so ist ein vollendeter niederer Zustand Gott offenbar näher als ein unvollendeter höherer. Vollkommene physische Schönheit ist ein Geistigeres, als eine unvollkommene Philosophie, ein vollkommenes Tier ein Spirituelleres, als ein unvollkommener Okkultist. Im geringsten kommt der Atman ganz zum Ausdruck, sofern es vollendet ist. Äußere Grenzen beschränken überhaupt nicht innerlich, weil das Spirituelle ein Prinzip ist, das als solches keinen Extensitätsfaktor besitzt. Das Prinzip der Welt kann eine Monere genau

so vollständig zum Ausdruck bringen, wie der hunderttausendfache Brahman. Das Prinzip aber ist das Eigentliche, das Ewige, das lebendig bleibt über alles Entstehen und Vergehen hinaus. Weswegen finden wir so viele Aussprüche antiker Weisen tief, tiefsinniger als alles, was später geäußert ward, obschon die konkreten Vorstellungen, die sie hegten, als irrtümlich erwiesen sind? Weil sie mit noch so unvollkommenen Mitteln das Prinzip dessen, was sie meinten, vollkommen zum Ausdruck gebracht haben. Diese Aussprüche sind wesentlich wahr, wie sehr sie an der Oberfläche falsch sein mögen, werden durch noch so große Fortschritte in der Begriffserkenntnis nie widerlegt werden. So überwindet Spiritualisierung bis zum Tod. Gestalt auf Gestalt ist dahingeschwunden im Laufe der Geschichte der Erkenntnis, und mit ihnen der Geist aller derer, die in der Gestaltung ganz enthalten waren. Aber die Wenigen, denen diese nur ein Ausdrucksmittel war für einen tieferbelegenen Sinn, die diesen Sinn in ihr vollkommen verkörpert hatten, die leben fort. Die vermag keine Zeit zu töten. Und manchmal glaube ich zu wissen, daß auch der persönliche Mensch in eben dem Sinn der Unsterblichkeit teilhaftig werden kann. Freilich ist sein Leib dem Tode versprochen; freilich ist auch seine Seele der schließlichen Auflösung gewiß. Das Prinzip jedoch ist unzerstörbar. Das wirkt objektiv fort von Verkörperung zu Verkörperung, wie diesseits so auch jenseits des Grabes, in irgendeinem unbekannten Sinn. Sein Träger wechselt; ahnt nicht oder nur schwach, daß er wesentlich ewig ist. Der seltene Mensch nun, dem es gelang, sein Bewußtsein im Wesen zu verankern, der weiß sich unsterblich. Dem bedeutet der Tod kein Ende mehr ...

— Steht Fortschreiten (im biologischen Verstande) mit Spiritualisierung in gar keinem Zusammenhang? So daß

das Streben der Theosophen, okkulte Kräfte in sich auszubilden, so wie sie es meinen, ein radikales Mißverständnis bedeutet? Sie stehen wohl im Zusammenhang, aber in einem anderen, als jene wähnen. Jede höhere biologische Stufe gewährt dem Geist eine reichere Ausdrucksmöglichkeit. Nicht ablosut verstanden zwar, denn überall in der Natur wird Gewinn durch Verluste wenn auch noch so billig bezahlt; der Mensch hat viele Fähigkeiten nicht, die das Tier besitzt; der Weise ist unzulänglich in vielem, was das Weltkind kann. Aber soviel ist wohl wahr, daß der Geist sich auf jeder höheren biologischen Stufe freier äußert. Insofern kann er sich, nach menschlichem Maßstabe beurteilt, auf jeder folgenden besser manifestieren. Also haben wir, als empirische Wesen, wohl auch spirituelles, nicht nur temporelles Interesse daran, auf der Stufenleiter der Schöpfung hinanzusteigen. Uns bedeutet es nichts, wenn wir in Form der Schönheit vollkommen durchgeistigt sind, denn nur das Bewußtgewordene berührt uns persönlich; nur was wir als Subjekte bewußt erfahren, erlebt, verstanden haben, existiert für uns. Die Erfahrungsmöglichkeiten nun werden durch psychische Entwickelung allerdings bereichert und gesteigert. Hier aber stellt sich die Frage: worauf kommt es im letzten an: zu sehen oder zu sein? Offenbar zu sein. Die Erkenntnis ist das Vorläufige; sie muß sich in Leben umsetzen, um spirituell bedeutsam zu werden. Also bezeichnet die Erwünschtheit psychischer Vervollkommnung nur die Notwendigkeit eines Umweges für Wesen gewisser Art; sie bedingt keine Abkürzung des Wegs. Und über diesen Umweg gelangen, wie die Erfahrung lehrt, weniger Menschen zum Ziel, als ohne ihn. Hierher rührt, noch einmal, die spirituelle Vorzugsstellung der Einfältigen und der auffallende Mangel an Spiritualität, der die meisten psychistisch begabten Men-

schen kennzeichnet. Was also tun? Die altindische Lehre „lieber seinem eigenen, noch so niedrigen Dharma folgen, als dem noch so erlauchten eines anderen", bezeichnet den Weg. Jedes Wesen soll einzig und allein nach seiner spezifischen Vollendung streben, in welcher Richtung diese immer liege. Wer zum Tun berufen ist, der werde als Täter vollkommen, der Kunstbegabte trachte nach vollendeter Künstlerschaft; nur der zur Heiligkeit Berufene strebe nach Heiligkeit, und vor allem nur der geborene Hellseher nach Vollendung in der Form des Okkultisten. Wer eine Art der Vollendung anstrebt, die seinen inneren Möglichkeiten nicht entspricht, der verliert seine Zeit und verfehlt sein Ziel. Dafür erreicht dieses unzweifelhaft irgendeinmal, wer sein eigenes Dharma treu befolgt, wohin immer es ihn führe. Und dies nicht allein im Sinn spiritueller Vollendung, sondern auch in dem biologischer Vervollkommnung. Jede erschöpfte Möglichkeit bringt, phönixartig, neue aus sich hervor. Wie die ausgekostete Jugend die Fähigkeiten des Mannesalters erweckt, gebiert jeder vollendete Lebensausdruck, sofern das Prinzip, das hinter ihm steht, noch lebt, neue Lebensmöglichkeiten. Es bleibt ewig wahr, was Jesus Christus in seiner mythischen Ausdrucksweise gesagt hat: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen." Strebt nur nach Vollendung, und der biologische Fortschritt wird sich von selbst ergeben. Dies ist die einzige Art, wie Fortschritts- und Spiritualisierungsstreben sich vereinen lassen; wer zuvörderst nach Fortschritt strebt, wird nie die Vollendung erreichen. Wunderbar plastisch bringt der Mythos von der Seelenwanderung das wahre Verhältnis zum Ausdruck: wer in niederer Lebensstellung sein Dharma treulich erfüllt, wird in höherer wiedergeboren; wer den Pfad der Heiligung

betreten hat, dem werden von Verkörperung zu Verkörperung günstigere Lebensumstände zuteil. Ja, wer ganz selbstlos nach Spiritualisierung strebt, kann nicht allein in einem Leben sämtliche Stadien durchlaufen — er kann sogar während seines fleischlichen Daseins die endgültige Befreiung finden (ein *Jivanmukta* werden). Freilich kann er das; denn diese Befreiung besteht eben, ganz unabhängig von den Zufällen von Leben und Tod, im Einswerden des Bewußtseins mit dem Lebensgrund.

Ich lasse mir viel davon erzählen, was in anderen Welten passiert und wie es in ihnen aussehen soll. Die meisten meiner Unterredner glauben nur, aber einige sind überzeugt, daß sie wissen, und berichten über unerhörte Erlebnisse so sachlich-ruhig, wie ein Naturforscher über seine jüngsten Experimente referiert. Ich befinde mich ihnen gegenüber in eigentümlicher Lage: ich weiß nicht, wieviel objektiv wahr an ihren Behauptungen ist, und kann sie nicht nachprüfen. Aber als unmöglich kann ich sie nicht abweisen, nicht einmal mit einiger Zuversicht ihre Unwahrscheinlichkeit behaupten, da mir jeglicher Maßstab dafür fehlt, was in anderen Sphären vorgehen kann. Ich verspüre auch kaum Neigung hiezu: wieder und wieder vernehme ich Aussagen, deren innere Wahrscheinlichkeit mich frappiert, wieder und wieder sagt mein Innerstes: selbstverständlich; es kann ja gar nicht anders sein, und du weißt es ja eigentlich selbst. Aber diese Anamnesis wage ich nicht ernst zu nehmen, da ja Märchen, als Geist von seinem Geist, dem Menschen immer wahrscheinlich vorkommen, viel wahrscheinlicher als die Vorgänge in der unmenschlichen Natur, weil ferner in jedem lebendigen Gemüt die Sehn-

sucht nach dem Wunderbaren lebt. So schalte ich zur inneren Beruhigung für ein Weilchen den Mann der Wissenschaft aus und gebe mich mit kindlicher Unbefangenheit den neuen Eindrücken hin. Jede Erzählung lasse ich in mich hinein; jede Idee nehme ich rückhaltlos auf; und lasse es gern geschehen, wenn Chiromantiker die Linien meiner Hand, Phrenologen meine Schädelform und Astrologen meine Nativität untersuchen.

Wie reich muß doch das Leben derer sein, die an alle die Zusammenhänge glauben, deren Dasein die Theosophie behauptet! Schon banal-abergläubische Menschen sind mir in häufigen Stimmungen ein Gegenstand des aufrichtigen Neids; eine Zeitlang habe ich mich selbst dazu abgerichtet, die Superstitionen meines jeweiligen Aufenthaltsorts für die Zeit meines Dortseins zu übernehmen, denn wunderbar farbig wird das Leben durch das Anerkennen mysteriöser Verknüpfungen. Das System der Theosophie nun hat den ferneren Vorzug, daß es nicht nur die Einbildungskraft, sondern auch den Verstand erfreut. Wenn es der Wahrheit entsprechen sollte, so erschiene dieses Dasein damit vor der Vernunft in hohem Grade gerechtfertigt. Mich persönlich macht freilich gerade die übergroße Rationalität des theosophischen Weltenplanes stutzig. Die Vernunft reicht sonst so wenig tief in das Herz der Dinge hinab, alles Wesentliche ist sonst so irrational, Theorien erweisen sich sonst als desto unzulänglicher, je Wesentlicherem sie gerecht werden sollen — sollte da wirklich ein dermaßen simplistisches Schema dem Sinn der Wirklichkeit gemäß sein? Tut es das, so würde ich persönlich es bedauern ... Zu entscheiden ist die Frage wohl nicht. Möglicherweise hat die Theosophie trotz meiner Philosophenbedenken recht. Alles stimmt doch nicht zusammen in dieser Welt. Mir aber bleibt es zu hoffen unbe-

nommen, daß die Theorien der Theosophie nicht mehr als grobe Allegorien bezeichnen mögen.

Im übrigen steckte ich nicht ungern in deren Haut, welche willkürlich von einer Ebene des Daseins auf andere hinübergleiten: deren Leben muß gar abwechselungsreich sein. Was habe ich mein Lebtag darunter gelitten, daß ich immer den gleichen Körper tragen, mit immer gleichen äußeren Organen zur Welt in Beziehung treten muß! Die, welche es gelernt haben, ihrem Leib zu entschlüpfen, und nun mit anderen Sinnen, in anderer Form die Bilder der Natur in sich aufnehmen, haben es besser. Sie können ihres Daseins nicht leicht überdrüssig werden. Leider kranken diejenigen unter meinen Bekannten, die sich der Fähigkeit, ihre Daseinsform zu verändern, mit dem größten Anschein von Berechtigung rühmen, an der Krankheit aller Spezialisten: sie überschätzen die Bedeutung ihrer Kunst; sie wähnen dem Atman näher zu kommen, indem sie ihren Aufenthaltsort wechseln und behaupten, jede verstiegenere Sphäre verkörpere einen „höheren" Grad der Wirklichkeit. So können sie meine Frage nicht recht würdigen, ob die Verkündigung Jesu, die Ersten würden einmal die Letzten sein, vielleicht buchstäblich wahr sei in dem Verstand, daß jede Sphäre besondere Ausdrucksgelegenheiten bietet, dank welchen der, dem es auf Erden am besten gelingt, sich in der Astralwelt vielleicht am hilflosesten erweisen wird, in deren dünner Luft die Träumer hingegen, die Untüchtigen im irdischen Verstande, sich desto wohler befinden werden? Ich neige stark zum Glauben, daß dem so ist, vorausgesetzt natürlich, was ich nicht weiß, daß es eine Astralwelt gibt. Aber nie werde ich glauben, es sei denn, man bewiese es mir, daß die, deren wahre Heimat nicht die Erde ist, deswegen die Wertvolleren seien: entweder ist eine Anlage die andere wert, oder aber die

Ausdrucksfähigkeit auf Erden bestimmt den Rang. Ich persönlich bin fest überzeugt, daß alle Hauptentscheidungen auf Erden fallen, daß die, welche das Leben nach dem Tode als das vollere beurteilen, im Irrtum sind. Da ich über dieses aus eigener Erfahrung nichts weiß, kann ich kein assertorisches Urteil fällen. Aber die Berichte anderer habe ich aufmerksam studiert, und diese sprechen durchaus für meine Auffassung. Unser vielgeschmähtes Erdendasein hat den einzigen Vorzug, ernsthafte Widerstände zu bieten. Nur aus widerstehenden Medien können substantielle Gebilde geformt werden, nur wo Widerstand ist, kann Fortschritt stattfinden: insofern gewährt dieses Leben von allen die reichsten Gelegenheiten. Die heiligen Schriften der Inder lehren denn auch ausdrücklich, daß von allen Geburten die ins Menschenleben hinein die günstigste sei, so sehr, daß selbst die Götter als Menschen wiedergeboren werden müßten, wenn sie über das Göttertum hinausgelangen wollten; in ihrer allzu leichtflüssigen Welt blieben sie ewig, was sie sind; der Mensch hingegen, dem es ernst ist, könne unmittelbar ins Nirwāna hinübergelangen. Wohl kann ich mir vorstellen, daß es Menschen gibt, die in anderen Welten besser zu Hause sind als hier; aber das sind die Impotenten, die Schwachen. Wer sich deutlich ausdrücken kann, ist im absoluten Verstande mehr als der, welcher bloß meint und stammelt. Zum Träumen, zum Ahnen, zum Schwelgen in Gefühlen und Stimmungen gehört nicht viel. Erst wenn das Wort Fleisch geworden, ist es vollkommen realisiert. Und diese Realisierung gelingt am besten auf Erden. So bekenne ich mich für meine Person, je mehr ich von anderen Lebensmöglichkeiten höre, desto entschiedener zur äußersten Ausnutzung dieser. Das, was in ihr vollbracht werden kann, ist so bedeutend, daß es wenig verschlägt, wenn der auf Erden Ausdrucksfähige hinterher

in anderen Sphären entsprechend versagen mag. Hätte Odysseus den klagenden Schatten Achills gefragt, ob er, zum Gewinn eines besseren Lebens nach dem Tode, sein Heldendasein rückgängig machen wollte, dieser hätte ihm verächtlich den Rücken gekehrt.

Die meisten Theosophen sind Spekulationen dieser Art nicht hold. Sie glauben, wollen, daß alle glauben, und verhalten sich kaum weniger feindlich zu jedem Versuch der Kritik an ihrem Dogmenbau, wie nur irgendein religiöser Verband. So wenig wird der Grundcharakter des Menschen durch ein noch so weitherziges Bekenntnis verändert! Die meisten Theosophen verkennen eben, daß unter allen Religionsformen auch die ihre nur auf relative Gültigkeit Anspruch erheben kann. (Denn die Theosophie ist eine besondere Religion, trotz aller Statuten der Gesellschaft, und muß es sein, sofern sie lebendig wirken will.) Wird die Menschheit nie über die Vorstellung hinauswachsen, daß ein bestimmter Glaube allein seelig macht? Fast fürchte ich es, denn sie liegt allzu nahe, und ihre vermeintliche Wahrheit scheint allzu evident. Wahrscheinlich entspricht ja die Theorie, daß nur der Gläubige erlöst werden kann, dem Tatbestande wirklich insofern, als nur der, dem sein Unsterbliches bewußt ward, der das göttliche Licht in sich entzündet, Aussicht hat, den Tod bewußt zu überdauern. Da nun jeder Religionsstifter aus Erfahrung nur ein Mittel kennt, dieses Licht zu entzünden, so kann ihm nicht verdacht werden, wenn er verkündet: wer mir nicht glaubt, verfällt dem Gericht.

In nur zu vielen Hinsichten erleben alte Menschheitsirrtümer im Theosophenglauben keine Aufhebung, sondern eine Wiedergeburt. Heute habe ich, durch die An-

schauung der vielen Psycho- und Neuropathen, die zur Theosophischen Gesellschaft gehören, angeregt, speziell die altehrwürdige Überschätzung krankhafter Zustände im Auge. Befremdlich ist diese keineswegs: zweifelsohne bezeichnet Kranksein einen positiven Zustand, weniger ein Minus an Gleichgewicht als eine andere Form desselben, welche der normalen für viele Zwecke überlegen ist. Unlängst ist mir das wieder einmal sehr deutlich geworden, als ich mir (aus ganz guten Gründen) eingebildet hatte, von der Pest infiziert zu sein, und die bloße Vorstellung mich, wie bei mir üblich, wirklich krank machte, so sehr, daß mir war, als ginge schon das Sterben an: alles selbstische Interesse verschwand, ich befand mich vollkommen frei, sämtliche Seelenkräfte strahlten geradeaus ins Unbegrenzte aus, was mir ein Wirklichkeitsbewußtsein von solcher Intensität verlieh, wie ich es gewöhnlich nicht kenne. Das sogenannte normale Bewußtsein ist schon deshalb nicht das reichste, weil es vorzüglich Bewußtsein des Körpers ist. Wo die Lebensenergie diesen voll beseelt, sind die psychischen Kräfte zumeist auf den gleichen Mittelpunkt bezogen — unstreitig das biologische Optimum — so daß die Seele nur tut, will und erkennt, was dem physischen Organismus gemäß ist. Wo hingegen der Körper aus irgendwelchen Gründen als Vehikel des Lebens versagt, oder wo dieses ihm absichtlich entzogen wird, dort erweitert sich das Bewußtsein bei jedem, in dem die Möglichkeit dazu besteht. Nun lebt die Psyche ganz in ihrer Welt, unbehindert durch körperhafte Schranken. Daher die wunderbare Serenität so vieler Sterbender oder Schwerkranker, daher das so häufige Zusammenbestehen eines großen Geists mit einem schwächlichen Leib, daher die Idee der Mortifikation, der künstlichen Schwächung des Körpers durch Fasten, Wachen, Geißelung

und was sonst. Unzweifelhaft ist durch Gewaltmaßregeln solcher Art das Bewußtsein einer Erweiterung und Potenzierung fähig. Deren sind sogar weit mehr noch denkbar, als die asketische Technik, soweit ich sie kenne, je zur Anwendung gebracht hat. Bei innerlichen Naturen führt z. B. eine zu sehr schönen Ergebnissen, die meines Wissens niemals zu diesem Zwecke gehandhabt worden ist: ich meine Blendung. Ich bin einmal, nach einer Augenoperation, eine Zeitlang blind gewesen, und muß sagen, daß diese Periode zu den reichsten meines Lebens gehört; sie war so reich, daß ich eine unverkennbare Verarmung spürte, als ich mein Augenlicht wiedergewann. Während des Blindseins wurde mir mein Geistesleben durch nichts Äußerliches und Fremdes gestört, so daß ich mich an dessen Selbsttätigkeit ohne Unterlaß erfreuen konnte. Dieser war ich mir viel intensiver bewußt als sonst: die sich folgenden Einfälle, die sonst so schwer zu fassen sind, erschienen mir nun wie auf einen dunkeln Hintergrund hinausprojiziert, von dem sie sich in wunderbarer Plastik abhoben. Das Fehlen eines wichtigen Organs schärft ferner nicht allein die übrigen, es mutet ihnen neue Aufgaben zu, und dies verändert die Gesamtlage auf die Dauer so sehr, daß mir das Bewußtsein eines Verlustes in kurzer Frist vollständig abhanden kam und ich nur das Gefühl hatte, auf eine neue, höchst interessante Weise, welche derjenigen augenloser Tiere entsprechen mag, zur Welt in Beziehung zu stehen.

Begründet ist also die Auffassung, die in krankhaften Zuständen ein Höheres sieht, den Tatsachen nach gut genug; muß zumal den Theosophen so erscheinen, die im Erwerb abnormer psychischer Fähigkeiten ein Ideal sehen, denn solche treten bei pathologischen Naturen ohne Zweifel am häufigsten in Kraft. Gleichwohl ist sie von Grund aus ver-

fehlt: Besitz höherer Fähigkeiten in abnormen Zuständen bedeutet nichts, beweist nicht den mindesten inneren Fortschritt; hier erscheint das Abnorme durch Verlust oder Beeinträchtigung des Normalen erkauft, und insofern, wenn nicht überzahlt (was meist der Fall ist), so doch sicher ohne Reingewinn erworben. Fromme Seelen sind häufig befremdet durch die nicht abzuleugnenden moralischen Gebrechen bewunderter „Heiliger": deren außergewöhnliches Können war eben nur zu oft kein Normalausdruck einer höheren Seinsstufe, sondern das Zufallsprodukt krankhafter Verschiebung eines durchschnittlichen psychischen Gleichgewichts. Von solchen „Heiligen" zu den landläufigen Medien hinab, die fast alle menschlich nichts taugen, führt nur ein Schritt. Es ist buchstäblich keine Kunst, in Krankheitszuständen seren, detachiert, überfeinfühlig, ja hellsichtig zu sein; man kuriere solche höhere Wesen aus, und sie entpuppen sich schnell genug zu Durchschnittsmenschen. Das sind sie eben wesentlich; das sind sie vor Gott. Wer Magie als Metier betreibt, gegen den ist natürlich nichts zu sagen; der muß eben zusehen, wie er sich in dem Zustand erhält, von dem seine Leistungsfähigkeit abhängt. Auch gegen die Leistungen der Psychopathen als solche spricht ihre wesentliche Minderwertigkeit nicht: die Perle ist ein Krankheitsprodukt der Auster. Man hüte sich ferner, jeden abnorm Begabten, welcher krankhafte Eigentümlichkeiten aufweist, gleich als pathologische Erscheinung zu brandmarken: wenn Mohammed und der heilige Franz an hysterischen Anfällen litten, so gilt Ähnliches auch von Napoleon und von Cäsar; höchstkomplizierte Mechanismen, die unter Hochdruck arbeiten, gelangen leicht in gelegentliche Unordnung, und diese Unordnung bedeutet doch nichts. Cäsar war nicht wesentlich Epileptiker, sondern die ungeheure geistige Spannung,

unter welcher er lebte, fand auf diese Weise ihre für ihn normale Auslösung, und Gleiches gilt mutatis mutandis von vielen der größten geistigen Heroen. Aber der Aberglaube muß ausgerottet werden, daß durch krankhafte Überreizung erkaufte Wundergaben deren Besitzer zu einem höheren Wesen stempeln. Freilich kann in der Erweiterung des Bewußtseins und seiner Wirkungssphäre ein biologischer Fortschritt zutage treten. Aber nur dann, wenn das Neue zum Alten hinzukommt, nicht es verdrängt. Jeder Krankheitszustand ist ein absolutes Übel; nur der Siddha darf als höheres Wesen passieren, der im übrigen nicht weniger ist als ein normaler Mensch; nur er darf als Beispiel gelten.

Was ich hier sage, dürfte allen wissenden Indern, im Gegensatz zu den meisten ihrer europäischen Jünger, selbstverständlich klingen. Es ist bewunderungswürdig, wie richtig sie von je diese Verhältnisse eingeschätzt haben. Den Gurus des Altertums galten eine gute Gesundheit, ein vollkommen einwandfreies Nervensystem und eine robuste moralische Komplexion bei einem Schüler als Grundbedingungen zur Aufnahme. Geistersehen als Naturanlage beurteilen sie als Symptom von Gehirnerkrankung — nicht weil es keine Geister gäbe, sondern weil deren Sichtbarwerden, außer nach sorgfältig sachverständiger Schulung, keine Erweiterung, sondern eine pathologische Verschiebung der normalen Bewußtseinslage bezeichne. Nur die vollkommen Gesunden bildeten sie aus; und auch von diesen, so geht die Überlieferung, erreichten nur wenige ihr Ziel, da der meisten Nerven die Spannung nicht aushielten, weshalb es geboten schien, die Ausbildung abzubrechen. Jedenfalls sollte keine moderne Bewegung, die sich an der indischen Yoga inspiriert, unterlassen, deren Grundpostulat zum ihren zu machen: der Yogi ist wesentlich gesund; er ist unbeschränkter Herr seiner

Nerven; er ist jederzeit im Gleichgewicht, in jeder Hinsicht absolut normal. — Sie sollte ferner nie aus den Augen verlieren, daß der indische Yogi — von allen sicher der, welcher es am weitesten gebracht auf dieser Linie — ein Feind der Kasteiung ist. Wohl übt er Askese, d. h. er führt das Leben, das erfahrungsgemäß der spirituellen Entwickelung am förderlichsten ist; allein er mortifiziert niemals sein Fleisch. Weder schweift er im Fasten aus, noch im Wachen, noch in der Observanz; er befolgt die Diät, die seine Natur am meisten zu kräftigen, nicht zu schwächen geeignet erscheint, und kultiviert im übrigen eine andauernd freudige, das Leben bejahende, optimistische Seelenstimmung. — Endlich sollte eines niemals vergessen werden: wenn ein Mensch auch tatsächlich, nicht bloß scheinbar, auf höherer, biologischer Entwicklungsstufe steht, so braucht er deshalb noch kein höheres Wesen zu sein. Der Mensch ist biologisch weiter als das Tier, doch gibt es Narren und Schufte genug unter uns, und der niedere Mensch steht oft unter dem Affen. So bezeichnen nur zu viele unter denen, die abnorme Kräfte in sich ausgebildet haben, wohl Vertreter einer höheren Naturordnung, aber minderwertige Vertreter. Man tut nicht gut, sie als Götter zu verehren. Schätzt man ihr Wesen nun richtig ein, so wird man ihnen besser gerecht; man läuft nicht Gefahr, durch blinde Nachahmung an seiner Seele Schaden zu nehmen, noch unterliegt man der Versuchung, um erkannter Gebrechen willen das Positive zu verleugnen oder abzuweisen. Unzweifelhaft waren nicht allein Buddha und Christus, sondern auch Mohammed, Walt Whitman, Swedenborg, William Blake und noch Geringere biologisch weiter als wir. Aber sie waren weder vollkommen noch allwissend, noch auch von vielen ernsten Gebrechen frei. Sie waren mittelmäßige Vertreter einer höheren Spezies.

Wer die Masse der Theosophen genauer mustert, unterdrückt nicht leicht ein Lächeln ob deren Vorgabe, den Kern der neuen „Rasse" zu bilden, welche die große Kultur der Zukunft herbeiführen soll. In der überwiegenden Mehrzahl sind es Leute von weniger als durchschnittlichem Geistesniveau, zum Aberglauben neigend, neuropathisch, mit eben dem leicht-schadenfreudigen Egoismus auf das persönliche Heil bedacht, welcher von je für alle, die sich für auserwählt halten, bezeichnend gewesen ist. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Geschichte ihre Anmaßung rechtfertigen wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird der Kern der Lehren, die unter anderen religiösen Gemeinschaften auch die Theosophische Gesellschaft vertritt, bald von Millionen als Glauben bekannt werden (man vergesse nicht, wieviele seiner Bekenner verheiratet sind!); unter welchem Banner dieser Glaube seinen offiziellen Einzug halten wird (falls es zu solchem kommt), hängt von Inkommensurabilien ab; es könnte das der Theosophischen Gesellschaft sein. Welche Religionsgemeinschaft bestand nicht am Anfang aus ganz kleinen Leuten? Nie hätte sich Paulus oder Augustin oder Kalvin oder irgendeine der Leuchten der späteren Christenheit bei dessen Lebzeiten Jesu angeschlossen. Bedeutende Menschen können nicht Jünger sein; es ist ihnen physiologisch unmöglich. So fähig sie sind, sich einem Ideal, einer Institution, einem objektivierten Geiste unterzuordnen — einem lebenden Menschen, nicht als beglaubigtem Repräsentanten, sondern als solchem blind zu folgen, widerstrebt nicht allein ihrem Stolz, sondern vor allem ihrer inneren Wahrhaftigkeit; wo sie nur einen Menschen vor sich sehen, mit menschlichen Gebrechen und Schwächen behaftet, können sie nicht an Gottheit glauben. So hat sogar in Indien, dem Land des Glaubens par excellence, kein Religionsstifter,

von dem ich gehört hätte, bei Lebzeiten geistig bedeutende Jünger gefunden. Die ersten, die sich um ein neues Glaubenszentrum scharen, sind ausnahmslos die Armen im Geiste, die Abergläubischen, die Psychopathen, denn die wollen vor allen Dingen geleitet werden; dann folgen biedere Männer des praktischen Lebens, meist von Frauen hierzu verführt; und erst wenn die Geschichte sich zum Mythos verfärbt hat (was im Orient freilich in Windeseile geschehen kann), wenn keine Tatsächlichkeit mehr dem Prozeß der Idealisierung im Wege steht, rücken die ersten bedeutenderen Geister nach. So kann es kommen, daß die Mitglieder der Theosophischen Gesellschaft von heute, wenn das Glück ihr hold ist, in der Geschichte tatsächlich als Pioniere fortleben werden.

Wer in die Mechanik religionsgeschichtlichen Werdens tiefer eingedrungen ist, wird sich hüten, die Unmöglichkeit irgendeines Ereignisses zu behaupten. Nirgends bestehen hier notwendige Zusammenhänge solcher Art, wie die Vernunft sie postulieren muß, um überhaupt konstruieren zu können. Darauf, daß von der Bedeutung des Gläubigen auf die des Glaubens keine Schlüsse zulässig sind, wies ich schon hin. Ebensowenig aber kann von der Bedeutung einer Idee auf die ihres Urhebers zurückgefolgert werden. Es ist bekannt, wie selten menschliche Größe mit geistiger zusammenfällt; ein schwächliches Männchen nicht allein, ein höchst bedenkliches mag gleichwohl weltbewegende Ideen gebären. Eben dieses Verhältnis hat bis zu einem gewissen Grade auch bei den Stiftern der meisten Religionen zu Recht bestanden. Mag die Legende noch so sehr von ihrer allbezwingenden Persönlichkeit berichten — sicher ist, daß sie bei ihren Lebzeiten meist nur auf minderwertiges Publikum einwirken konnten; was mit leidlicher Sicherheit beweist,

daß sie starke Persönlichkeiten im gewöhnlichen Sinne nicht waren, denn solche erzwingen sich Anerkennung. So wenig besteht ein notwendiges Verhältnis zwischen der Entelechie einer Idee und derjenigen dessen, der sie gebar, daß von manchen Religionsstiftern nicht gewiß erscheint, ob sie überhaupt existiert haben. Wohl hat sich der spätere Mythos überall um eine historische Persönlichkeit herum verdichtet, aber ob diese die wirkliche Urheberin der weltbewegenden Ideen war, bleibt vielfach zweifelhaft. Der südliche Buddhismus stammt freilich von Buddha her; aber die Mahāyāna-Lehre, die dem nördlichen zugrunde liegt, geht sicher nur auf das erste Jahrhundert nach Christo zurück, ist in jenem Grenzlande zwischen Indien und Zentralasien aufgekommen, woselbst griechische und brahmanische Ideen sich gegenseitig durchdrangen, und steht dem Sinne nach dem Christentum so viel näher als der Religion des Sakyersohnes, daß man wohl berechtigt ist, daran zu zweifeln, ob sie mehr als dem Namen nach buddhistisch ist. Die ursprüngliche Lehre Jesu bezeichnet hinsichtlich des Christentums, das seither die Welt erobert hat, nur ein Element; sein Name ist zum Symbol und zum Brennpunkt all der vielfältigen Tendenzen geworden, die in namenloser Tiefe die Geschicke des Westens bestimmten; daher seine ungeheure historische Bedeutung, die in gar keinem Verhältnis steht zu dem geringen Grade, in dem seine Ideen bis heute verwirklicht worden sind. Und so geht es überall. Der Nietzscheanismus steht vielfach in direktem Gegensatz zu Nietzsche; um Bergsons Namen scharen sich Tausende, denen seine wahre Lehre, sofern sie dieselbe verstehen könnten, ein reines Ärgernis wäre. Es kann einer zu einem Größten im Sinne der Geschichte werden, ohne überhaupt gelebt zu haben; ohne das gelehrt zu haben, was seine historische Bedeutung bedingt; ohne über-

haupt etwas gelehrt zu haben; ohne bedeutend gewesen zu sein; und so fort. Gottes Wege sind unerforschlich, heißt es. Sicher spotten die Wege der Geschichte jeder noch so weitausholenden Vernunftkonstruktion. So töricht Antisemitismus als Weltanschauung ist — er muß doch seine Berechtigung haben, da die Juden auf dem ganzen Erdenrund, im Orient noch mehr als im Okzident, allgemein und gleichmäßig verachtet werden und von jeher verachtet worden sind. Und doch: wenn irgendein Volk ein Recht hat, sich für „auserwählt" zu halten, so gilt dies vom jüdischen. Sein Glaube liegt Christentum und Islam zugrunde und beherrscht so indirekt die Welt; trotz aller Unterdrückung und Verachtung ist es nie entartet, und heute gar gehören ihm die meisten geistigen Führer Europas an. So mag auch die Theosophische Gesellschaft, trotz des problematischen Charakters mehrerer ihrer ersten Größen, trotz des Unbefriedigenden vieler ihrer Lehren, trotz der Minderwertigkeit der meisten ihrer heutigen Mitglieder, noch eine große Zukunft vor sich haben.

Ich berührte vorhin einen Punkt, der eine eingehendere Betrachtung verdient: die offenbare Unfähigkeit vieler derer, die von der Nachwelt als allbezwingende Persönlichkeiten gefeiert werden, ihre Zeitgenossen, einige wenige unbedeutende ausgenommen, unmittelbar zu beeinflussen. Alle Propheten sind verlacht worden. Das beweist, wie ich schon schrieb, daß sie wirklich nicht die Macht hatten, so zu wirken, wie die große Persönlichkeit dies tut, denn diese wird, wenn auch regelmäßig angefeindet, so doch immer bei Lebzeiten von allen als solche anerkannt. Bei näherer Betrachtung erscheint diese ihre Unzulänglichkeit nicht weiter wunderbar. Die Kraft solcher Geister manifestiert sich in einer anderen Sphäre als die der weltlich Großen, und für

wen diese Sphäre nicht in Betracht kommt, auf den können sie nicht einwirken. Gleichwie die Macht eines abstrakten Intellekts nur von dem gespürt wird, der gleichen Denkens fähig ist, gleichwie der Genius nur vom Genius erkannt wird, so ist der gewaltigste spirituelle Riese über den doch machtlos, der keine Spiritualität besitzt. Natürlich kann es vorkommen, daß er überdies noch weltlich-gewaltig ist — dies gilt in hohem Grade von Augustin, von Savonarola, Luther und wenigen anderen — aber in der Regel ist er dies nicht, denn Spiritualität verlangt einerseits, erzeugt andererseits, je sublimierter sie wird, ein desto zarteres Naturell. Spirituelle Genien heischen ausnahmslos von vornherein Glauben, während weltliche dies selten tun, des gewiß, daß der Glaube der Erfahrung folgen wird — warum? Weil jene auf nicht gleichgestimmte Seelen genau nur soweit einwirken können, als diese ihnen entgegenkommen. Sie sind also typischerweise im gewöhnlichen Verstande schwach. Ihre Kraft steht gleichwohl außer Frage. Sie erweist sich am wenigsten in den unmittelbaren Bekehrungen oder Erneuerungen, die sie bewirkt — deren Gegenstände sind selten ernst zu nehmen; sie äußert sich darin, daß sie durch alle Zeit dem Geschehen Sinn und Richtung gibt. Die Ideen des Christentums, zunächst von kleinen Leuten aufgenommen, welche kaum mehr wußten, was sie taten, als die Schergen, die den Heiland kreuzigten, haben mehr und mehr, je weiter die Geschichte fortschritt, alle Lebensgestaltung durchdrungen; so sehr, daß heute eigentlich alles, was im Westen lebendig ist, auf den Geist Jesu Christi zurückgeht; ein Gleiches gilt von Buddha, von Mohammed. Überall erweisen sich die spirituellen Kräfte auf die Dauer als die stärksten. Sie wirken auf geheimnisvolle Art: selten sind es die authentischen Worte der Erleuchteten, welche ihre Lehren durch die Zukunft

tragen, so gut wie nie sind es originale Schriften, und die meisten Überlieferungen, die sich auf sie beziehen, sind sagenhaft. Es sind unfaßbare Impulse, die, von den Meistern ausgehend, durch tausend Geister hindurch, durch tausend Umbildungen, Verdichtungen, Mißverständnisse, ihre magische Kraft gleichwohl bewahrend, dem Geschehen fortan die Richtung geben. Vielleicht trägt die Theosophie zurzeit einen solchen Impuls? Wer vermag das zu sagen? Die Zeit allein kann es erweisen. Sie behauptet, von den „Meistern" inspiriert zu sein, allwissenden Übermenschen, die aus anerkannter Abgeschiedenheit heraus die Geschicke des Menschengeschlechtes lenken. Dieser Glaube an die Meister wird viel verlacht: warum verbergen sie sich denn? warum wirken sie nicht unmittelbar ein? weshalb rührt keine der Großtaten des Menschengeistes von ihresgleichen her? Wozu bedienen sie sich zur Erfüllung ihrer Absichten so auffallend unzulänglicher Organe? — Ich weiß nicht, ob es Meister gibt; aber theoretisch möglich sind Wesen ihrer Beschreibung gewiß. Sind es Übermenschen im Sinne der Spiritualität, dann mag von ihnen im äußersten Maße gelten, was von allen geistlich Großen gegolten hat: sie erscheinen machtlos in allen niederen Sphären, können überhaupt nicht mehr unmittelbar in ihnen wirken, so daß es seinen triftigen Grund hat, wenn sie im Verborgenen bleiben wollen. Überall in der Natur muß Aufsteigen bezahlt werden: der Zarte ist dem Rohen unterlegen, der Spiritualisierte dem groben Patron, der Weise kann vieles nicht, was der Weltmann vermag usf. Aber freilich: gibt es Meister, dann kann nicht wahr sein, was die Theosophen von ihnen behaupten — sie könnten alles, täten es nur nicht, weil ihnen solches in ihrem unbegreiflichen Ratschluß besser dünkt. Sie können sicher nicht, was wir vermögen. Gott kann auch nicht, was

wir können, sonst würde Er uns nicht so frei gewähren lassen. Jede Daseinsstufe hat spezifische Schranken. Und diese erscheinen desto auffallender, vom Standpunkte des Durchschnittsmenschen her gesehen, je geistiger ein Wesen ist.

Immer wieder versichert man, die Wiederverkörperungslehre sei keine Interpretation, sondern der unmittelbare Ausdruck eines nachweisbaren Tatbestandes. Ich kann diese Versicherung nicht nachprüfen, enthalte mich daher des Urteils: immerhin ist die Lehre eine Theorie, und Theorien sind keine Tatbestände. Mich wundert, daß es noch keinem Reinkarnationsgläubigen aufgefallen ist, daß sein Glaube praktisch auf das gleiche hinausläuft, wie der entgegengesetzte an die gottgewollte Einfürallemaligkeit jeder Lebensstellung, wie Konfuzianismus und lutherisches Christentum sie voraussetzen. Denn auch er behauptet ja nicht, daß eine gleiche Person von Verkörperung zu Verkörperung fortschreitet (wie wenig dies der Überzahl seiner Bekenner klar sein mag, die sich ja meistens aus Selbsterhaltungstrieb zu ihm bekehrt haben), sondern nur, daß von innen her ein objektiver Zusammenhang besteht zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen des Lebens. Eben das behauptet das Luthertum; nur das vereinigende Band interpretiert es anders. Darum wäre ich, als kritischer Philosoph, bis auf weiteres geneigt, den sich ausschließenden Theorien den gleichen Wahrheitsgrad zuzusprechen. Die eine drückt den Tatbestand in kinematischer, die andere in statischer Sprache aus.

Die kinematische Auffassung des Lebensprozesses hat nun unzweifelhaft sehr große Vorzüge. Wie keine andere rechtfertigt sie das Geschehen vor der Vernunft; sie nimmt

ihm seinen trostlosen Charakter, stimmt das Herz vertrauens- und hoffnungsvoll. Es sollte mich sehr wundern, wenn sie nicht früh oder spät auch im Westen zur Vorherrschaft gelangte. Trotzdem muß ich es jetzt, wo ich Reinkarnationsgläubige aus eigener Anschauung kenne, als die vielleicht größte *bonne fortune* der westlichen Menschheit ansprechen, daß sie ein paar Jahrtausende lang diesen Glauben nicht gehegt hat. Die weitaus meisten seiner Bekenner sind indolent. Kein Wunder: da sie Jahrtausende vor sich haben, um weiterzukommen, da der Weltprozeß sie ferner von sich aus vorwärts treibt (denn der objektive Sinn des Geschehens gilt ihnen als ein aufwärtsgerichteter), so sehen sie keine Veranlassung zur Eile. Sie lassen sich mehr leben, als daß sie leben, verschieben auf übermorgen, was heute geschehen sollte, vertrauen in allem auf die allesvollbringende Zeit. Hiergegen der Christ, der nur ein Leben vor sich hat, eine kurze Frist, deren Ausnutzung unwiderruflich darüber entscheiden wird, ob er errettet werden kann oder ewig wird braten müssen: der hat wahrlich Veranlassung, sein Äußerstes dranzusetzen, mit aller verfügbaren Kraft augenblicklich zu tun, was im Augenblick geschehen kann, denn eine Sekunde später ist es vielleicht zu spät. Seine Vorstellung vom Weltlauf ist entsetzlich, gewiß — aber wie sehr stählt sie! Wie verbrüht sie alle Sentimentalität! Wie spornt sie die Lebensgeister an! Wie sehr beschleunigt sie die Entwickelung! Und welches Pathos verleiht sie dem Dasein! Die ganze Dichtigkeit und Effikazität des Abendländers, seine ganze Charakterstärke und Willensenergie, sein ganzer trotziger Mut und männlicher Stolz rührt daher, daß sein Glauben ihn dazu erzogen hat, die schwerste Verantwortung zu tragen und sich ohne Umschweife zu entscheiden. Der Europäer (wie übrigens auch der Muslim) stellt dem Inder gegenüber die viel poten-

ziertere Lebenseinheit dar, er ist viel gespannter, vitaler. Das verdankt er zum nicht geringen Teil dem Glauben seiner Väter an das Jüngste Gericht. Auch ich meine, daß dieser seine Arbeit getan hat; daß er jetzt einem weiseren Platz machen kann. Fortan mag sich auch die Christenheit, wenn es ihr so gefällt, zum Wiederverkörperungsglauben bekennen, denn jetzt sind die Eigenschaften, die der alte ins Leben rief, schon so fest unserer Erbmasse eingebildet, daß sie sich ohne äußere Stützungen forterhalten werden. Immerhin ist es unwahrscheinlich, daß sich dieser Vorstellungswechsel ohne Verlust vollziehen wird: das Pathos, das die Überzeugung vom einmaligen und entscheidenden Charakter des jeweiligen Lebens bedingt, geht verloren.

Aber wenn die Seelenwanderungslehre auch große Zukunftsaussichten hat, so steht doch zu hoffen, daß sie niemals die Rolle spielen wird, wie heute im Bewußtsein der Theosophen. Anstatt, wie die Inder, den vorausgesetzten Tatbestand gelassen anzuerkennen und im übrigen an anderes zu denken, beschäftigen diese sich unausgesetzt mit den Möglichkeiten der Vergangenheit und Zukunft. Sie studieren ihre okkulten Stammbäume mit einer Eitelkeit, die vielfach widerlich wirkt, arbeiten mit kleinlichster Vorsorge ihrem künftigen Leben vor und schweifen, was das Okkulte betrifft, in der Neugierde in einem Grade aus, der auf der Ebene des Manifesten mit Recht als unanständig gilt ... Ich muß an Plato denken, auch einen Gläubigen der Seelenwanderung, wieviel angemessener war die lächelnd weltmännische Art, mit der er die großen Probleme behandelte, als die irdisch-schwerfällige der Theosophen! Er sagte: freilich wird die Seele wiedergeboren — aber vielleicht wird sie es auch nicht? Wer kann das wissen? Ich selber weiß nicht, was ich weiß; es ist wohl nur eine Redensart, diese Theorie, oder ein schönes Märchen, an das man glauben mag oder auch nicht, je nach der Stimmung ...

Das Faszinierendste für mich an Adyar ist die Atmosphäre der Messiaserwartung. Unter den Residenten befindet sich ein indischer Jüngling, von dem es heißt, daß der Heilige Geist sich seiner einmal als Gefäßes bedienen werde; das hätten die Meister geoffenbart. Er werde dem kommenden Zeitalter zum Heiland werden. Für einige Tage habe ich diesen Glauben übernommen, um möglichst alles zu erleben, was er bedingt, und gestehe, daß ich ihn ungern wieder abgelegt habe: denn es ist eine Lust zu leben unter solcher Voraussetzung. Welch ungeheuren Hintergrund gibt sie dem unscheinbarsten Dasein! Wie steigert sie das Selbstgefühl! Wie spannt und begeistert sie alle Kräfte! Ich bin überzeugt: wenn ich mit meinem ganzen Wesen diesen Glauben dauernd bekennte, ich würde zehnmal leistungsfähiger sein, und, sei er noch so unbegründet, zehnmal schneller meinem inneren Ziele nahekommen. Denn was bedeutet er? eine Objektivierung des Ideals. Nie ist es der Heiland als solcher, welcher erlöst, sondern das Ideal seiner Gläubigen, das er verkörpert. Gleichwie die Anschauung des Kreuzes oder eines Heiligenbildes die Konzentration der Aufmerksamkeit auf das Göttliche erleichtert und verstärkt, genau im gleichen Sinne, nur in höherem Grade, hilft ein fleischgewordenes Ideal. Jeder hat das im kleinen erfahren. Aufschauen erhebt. Wen immer man verehrt und bewundert hat — solange man ernsthaft verehrte, hat auch das Mißverständnis einen weiter gebracht. Es kommt eben nicht darauf an, was das verehrte Objekt an sich sei, sondern auf das, was es einem bedeutet. Hierher rührt es, daß unerreichbare Ideale — unerreichbar nicht allein, weil sie transzendent wären, sondern weil ihre Träger fern oder tot sind — sich auf die Dauer am besten bewähren: deren Wirkung kann durch kein empirisches Versagen beeinträchtigt werden; hierher rührt es, daß es religiös so gleich-

gültig ist, ob ein Gottmensch je gelebt hat oder nicht. Glauben im religiösen Sinne heißt nicht Für-wahr-Halten, sondern Streben nach Selbstrealisierung durch Konzentration der Gemütskräfte auf ein vorausgesetztes Ideal. Und die unvergleichliche Wirkung lebender Gottmenschen (wo von solchen die Rede sein kann) rührt daher, daß diese ihrer Gefolgschaft das ihre unvergleichlich deutlich machten und seine bildende Kraft dadurch in ungeheurem Maße steigerten. So bezeichnet der theosophische Messiasglaube zunächst ohne jeden Zweifel ein produktives Moment. Wie es später sein wird, steht freilich in Frage. Daran zweifle ich nicht, daß der betreffende Jüngling, falls er lebt und sonst kein Unglück geschieht, zum Religionsstifter werden wird: das würden viele werden unter gleich starker Suggestion. Aber sollte sich sein Kaliber als zu klein erweisen, so daß er der Kritik gar nicht standhalten kann, so könnte das desaströse Folgen haben. In früheren Zeiten, wo Heilande, wenn nicht zu den alltäglichen, so doch den nicht allzu seltenen Gästen gehörten, war die Glaubenskraft der Menschen so groß, daß keine Entgleisung und Enttäuschung sie innerlich schädigte; desto weniger, als sie gar nicht wirklich enttäuscht werden konnten — sie glaubten trotz allem und durch alles hindurch. Das war ihr Glück: Glauben ist ein a priori, eine selbständige schöpferische Macht, die sich als solche selber rechtfertigt. Diesen Glauben kennt der Moderne nicht. Der seinige ist ein zartes Gewächs, das der geringsten Verwundung erliegen mag, und von allen Geschädigten ist der Enttäuschte am übelsten dran, weil der Verlust des Glaubens recht eigentlich entvitalisiert. Ohne ihn ist volles Selbstbewußtsein nicht möglich. Weil der Glaube fehlt, deshalb sehnen sich heute so viele nach einer neuen Religion: sie bedürfen eines äußeren Brennpunktes, um ihre inneren Kräfte

zur Einheit zu sammeln, denn noch sind die wenigsten so weit, dies von innen her selbsttätig zu vermögen, ohne äußeren Halt enttäuschungsunfähig zu sein. Die jüngste, so tiefsinnige Ausdeutung des Christenglaubens auf den einen Spruch hin, daß das Himmelreich inwendig in uns sei, geht im allgemeinen noch auf kein vertieftes Selbstgefühl zurück, sondern die Erkenntnis einer dem Leben vorausgeeilten Vernunft. Insofern ist die Zeit, da religiöse Führer nützen können, auch für Europa noch nicht vorüber. Aber wie gesagt: die Glaubenskraft ist heute gar zu schwach, und wird ein bestimmter, glücklich erwachsener Glaube auf einmal zerstört, so kann dies allen Glauben ruinieren, was unabwendbar zu Nihilismus und Zersetzung führen würde. So sehe ich dem Schicksal des neuen Welterlösers, der im übrigen meiner Sympathie gewiß ist, wie jeder, der ein beschleunigendes Motiv ins Leben bringt, nicht ohne ernste Sorgen entgegen.

Natürlich wollen es die orthodoxen Theosophen ebensowenig wahrhaben, wie die Christen, daß die empirische Tatsächlichkeit eines Heilandes nicht sein Wesentliches sei. Und scheinbar mit Recht, denn zweifellos kommt es darauf an, wer der ist, dem man sich gläubig hingibt. Ein erleuchteter Geist kann noch dunkele Existenzen erhellen, ein Genius der Liebe noch verhärtete Herzen erweichen, was Geringere, die noch so starken Glauben finden, nicht vermögen. Aber das ändert nichts an der Wahrheit meiner Behauptung. Kein Lehrer vermag zu geben, was nicht latent in einem vorhanden war: er vermag nur das Schlummernde zu wecken, das Verschlossene zu befreien, das Verborgene hervorzuziehen. Das genügt, um ihm den Rang zu sichern, den ihm die Menschheit immer zuerkannt hat, denn allzu selten geschieht es, daß einer sich beistandslos seiner selbst bewußt werden kann; ohne Hilfe von außen her wird das Latente nur ausnahmsweise

manifest. Aber nie darf dies doch so gedeutet werden, daß Lehrer geben, was man von sich aus nicht besaß; sie sind immer nur Auslöser, nicht Schenker. Und was einmal da ist, kann im Prinzip auf tausend Weisen zutage gefördert werden. So haben die Menschen auch von je auf vielen Wegen sich selbst gesucht und gefunden. Die Stärksten ohne äußere Hilfe, weniger Starke mit geringer, noch Schwächere mit größerem äußerem Aufgebot; dementsprechend gibt es Systeme der Asketik von monumentaler Einfachheit abwärts bis zur äußersten Komplikation, Religionsformen mit und ohne Vermittler, auf Autorität oder auf Selbstbestimmung aufgebaut. Sinn und Zweck sind überall die gleichen. Da die Masse nirgends selbständig ist, so haben alle Religionen überall, wo sie der Gesamtheit ein Evangelium sein wollten, den Nachdruck auf die Vermittlungen gelegt; im modernen Hinduismus spielt Sri Krishna und im nördlichen Buddhismus Amidha-Buddha genau die Rolle, wie Jesus innerhalb des Christentums. Gleiche Nöte erheischen gleiche Heilmittel. Aber das ist ein Aberglauben, daß die Heilande als solche, als bestimmte Menschen, die Erlöser wären: persönlich kommen sie nur als Auslöser in Betracht. Und von den meisten, vielleicht von allen, gilt nicht einmal so viel, da ihre eigentliche Wirksamkeit erst spät nach ihrem Tode begonnen hat: sie wirkten als reine Verkörperungen des Ideals. Hier komme ich denn nochmals auf den Vorzug unerreichbarer Ideale vor erreichbaren zurück: was die Phantasie unbehindert idealisieren darf, ist das bei weitem zuverlässigere Gefäß. Im glaubenskräftigen Orient mag ein gebrechlicher Mensch trotz aller Schwächen als Avatar verehrt werden; dies geschah jüngst erst Ramakrishna Paramahamsa, dem ekstatischen Heiligen von Dakshineswar. Unter modernen Europäern, selbst unter Theoso-

phen, wird solches schwer mehr zustande kommen. Wie denn auch Ramakrishna nur seitens eines kleinsten Kreises bei Lebzeiten gottgleiche Verehrung genoß und erst jetzt, über dreißig Jahre nach seinem Tod, zum katholischen Heiligen auszuwachsen beginnt.

Worauf beruht nun im Letzten, im Metaphysischen, der Trieb, sich einem Höheren hinzugeben, unser Glück, wenn wir Höheres schauen dürfen, die gewaltige innere Förderung, die es bedingt? — Sie beruht darauf, daß der Mensch in dem, was über ihm steht, einen wahreren Ausdruck seiner selbst erkennt, als er ihn selber darzustellen vermag. Jeder fühlt nur zu sehr, wie unvollkommen er in seiner Erscheinung sein wahres Wesen realisiert. Er handelt nicht seinem Selbst entsprechend, denkt nicht so, wie er es meint, ist anders, als er sich innerlich sein fühlt. In jedem Individuum sind, mit seltenen Ausnahmen, so disparate Anlagen vereinigt, daß es ihm mit der vorhandenen Kraft nicht gelingen kann, sie sämtlich zu durchseelen. So sind Schöne meist dumm, große Täter selten verständnisreich, geistig produktive Naturen nur ausnahmsweise als Menschen der Vollendung fähig. Aber jeder weiß, daß er wesentlich mehr ist, als er zur Darstellung zu bringen vermag; und erkennt sich daher im Vollendeten besser wieder, als in der eigenen unvollkommenen Gestalt. So verstehen wir augenblicklich eine Wahrheit, die wir nimmer selbst gefunden hätten und sagen dabei: so meinten wir's eigentlich. So fühlen wir uns wunderbar gesteigert, ausgeweitet, wenn wir vollkommener Schönheit gegenüberstehen, denn in vollendeter Gestalt erst findet das Wesen die ihm ganz gemäße Ausdrucksform. In eben dem Sinne schaut der schwache Mensch beglückt in der großen Seele eines anderen sein endlich entsprechend ausgedrücktes Selbst. Wer je einem Großen begegnet ist,

hat sich gesagt: den habe ich immer gekannt. Freilich hat er das. Hierher rührt denn im letzten die ungeheure Wirkung, die das bloße Dasein eines solchen ausstrahlt. Er zeigt den Menschen, was alle sein könnten, was alle im Tiefsten, im Geiste und in der Wahrheit sind. Und wie immer der klare Ausdruck dessen, was das Bewußtsein im Stillen und Dunkeln meint, nicht nur beglückt, sondern die Fortentwickelung beschleunigt, so hilft der antizipierte Ausdruck ihrer Selbst, das ein Großer allen bedeutet, ihnen allen zu beschleunigter Selbstverwirklichung. Hier wurzelt die alte Erkenntnis, daß das bloße Dasein eines Heiligen mehr Segen bringt, als alle guten Handlungen der Welt; hier wurzelt im Letzten die Bedeutung eines Heilands. Er gibt der Menschheit ein Beispiel; so hat es auch Christus gemeint. Damit tut er aber das Äußerste, was ein Wesen für ein anderes tun kann. Er zeigt den Menschen ihr tiefstes Selbst im Spiegel; er schafft ihnen Klarheit über ihr Ideal. Er verkörpert es sichtbarlich und gibt damit den schöpferischen Kräften, die vom Wesen her jeden himmelwärts treiben, das ersehnte Vorbild und Ziel. Nun wissen sie, wohin sie hinaussollen, nun wissen sie, was ihnen möglich ist. So kann es geschehen, daß das absichtslose Dasein eines großen Menschen dem Leben aller eine Wendung gibt.

Und doch, und doch — kann die Menschheit einen Heiland noch brauchen? Kann er noch das für sie bedeuten, was ihn allererst zum Heiland macht? Spricht nicht Iwan Karamasoffs Vision vom wiedererstandenen Christus und dem Großinquisitor in dieser Frage das letzte Wort? — Insofern wohl nicht, als es noch keine homogene Menschheit gibt; noch steht die Mehrzahl auf einer Entwicklungs-

stufe, die sie zur Aufnahme eines Erlösers im Prinzip wohl geeignet erscheinen läßt. Es treten ja deren auch wieder und wieder auf, nicht nur im Orient, sondern auch mitten in unserer Welt, und finden bereitwilligst Glauben. Bisher hat keiner von ihnen posthum sehr große Karriere gemacht (mit der einzigen Ausnahme Mrs. Baker-Eddys, die aber schwerlich, so weit sie es gebracht, bis zur Welterlöserin aufsteigen wird), aber was geschehen kann, ist unberechenbar; kein Römer noch zur Zeit Diokletians hätte für möglich gehalten, daß der ganze Westen sich dereinst zu Christo bekennen würde. Immerhin scheint so viel mir gewiß: die Kreise, auf die es ankommt, insofern sie die Träger der geschichtlichen Bewegung sind, können einen neuen Heiland wohl nicht mehr gebrauchen. Woraus folgt, daß — sofern keine Barbarisierung hereinbricht, wie nach dem Zusammenbruch des römischen Reichs — kein Religionsstifter es fortan mehr, soweit sich absehen läßt, zur Stellung eines Welterlösers bringen wird.

Ich will nicht von den technischen Hindernissen reden, die solcher Laufbahn heute im Wege stehen: dem Prestige der wissenschaftlichen Kritik, der wachsenden Aufklärung, dem Schwächerwerden der Glaubenskraft, der Publizität; die könnten überwunden werden. Was einer neuen Messiaslaufbahn unter uns recht eigentlich den Boden untergräbt, ist die wachsende Neigung aller Vorgeschrittenen, ihre eigenen Erlöser zu sein. Es ist nicht zu leugnen: der Geist des Protestantismus siegt. Höchst interessant und charakteristisch ist es, was aus Christus im Laufe seiner jüngsten Entwickelung wird. Schon tritt der historische Jesus ganz zurück; schon wird von objektiver Erlösung ganz geschwiegen; schon wird die ganze Theodicee des Mittelalters ignoriert. Was übrig bleibt, ist der inwendige Christus, den Jesus als

erster Mensch in sich zum Leben erweckt hätte, den nunmehr jeder für sich, auf seine persönliche Weise, in sich zur Herrschaft bringen soll. Wer schon Christus als Person nicht berücksichtigt, wird schwerlich einen neuen Heiland anerkennen. Und diesen selbständigen Geistern gehört die Zukunft; darüber kann kein Zweifel sein. Man beurteile den Tatbestand wie man will — ich persönlich bin alles eher als blind gegenüber den Nachteilen übertriebener Protestantisierung — es ist keine Frage, daß der „objektive Geist" sich unaufhaltsam einem Zustande zubewegt, in dem der einzelne, aller Vermittelungen entratend, persönlich und unmittelbar über alles, was ihn innerlich angeht, entscheiden will. Dieses Ergebnis war seit den Tagen der Reformation vorauszusehen; was damals angebahnt ward, wird restlos verwirklicht werden. Und bis das geschehen ist, bis sich gezeigt hat, was dieser neue Zustand objektiv wert ist, besteht keine Aussicht, daß andere Tendenzen historische Bedeutung gewännen.

So werden die Träume der Theosophen vom kommenden Welterlöser wohl schwerlich eine Verwirklichung erleben. Aber zu einer Sektenheilandsschaft könnte ihr Messias es wohl bringen; und das wäre schon genug. Es wäre an der Zeit, die Idee einer „Weltreligion" ein für alle Male fallen zu lassen; wie denn alle Verallgemeinerungsversuche im Konkreten, diese letzten Überreste aus primitiven Denkstadien. Es konnte Weltreligionen geben — und gibt deren ja heute noch — wo die Menschheit wenig individualisiert war und gleichzeitig weite geschlossene Verbände bestanden. Aber die Menschheit individualisiert sich mehr und mehr von Tag zu Tag; sie wird sich dessen mehr und mehr bewußt, und immer stolzer auf das Persönliche. So verliert die Idee der Universalität in allen innerlichen Fragen mit jedem Tage an Bedeutung und Macht, erweisen sich all-

gemeine Formeln als immer unzulänglicher. In immer besonderer Gestalt offenbart sich der Sinn dem einzelnen, und das ist gut, denn, wie Adele Kamm sich ausdrückt, Gott wird mächtiger dadurch. Die Theosophische Gesellschaft hat die Idee der Universalität dadurch zu retten und ihren Zwecken dienstbar zu machen versucht, daß sie alle Religionsformen in sich beschließen will. Dieses macht sie, fern davon sie zu stärken, schwach. Ein so weites kann als Monade nicht bestehen. Es kann keinem eine innere Form geben, der eigentliche Zweck der Konfession. Nun will sie zwar auch keine Konfession sein, aber diesen Willen gibt sie unwillkürlich auf; sie muß es, sofern sie als Lebendiges dauern will; als bloß wissenschaftliche Vereinigung vermöchte sie nichts. Ersteht der erhoffte Messias, dann wird ein Teil der Theosophischen Gesellschaft von heute sich wohl um ihn gruppieren. Indessen aber kristallisieren die Gefolgschaften Annie Besants, Katherine Tingleys, Rudolf Steiners und mancher anderer in aller Stille zu abgeschlossenen Sekten aus. Und das ist gut. Nur in dieser Form hat die Theosophie als konkrete Gestaltung Zukunft. Natürlich wollen es die Führer von heute nicht wahrhaben, daß der grandiose Traum Madame Blavatskys keiner dauerhaften Verwirklichung fähig ist. Es schadet auch nicht, daß sie sich an ihn festklammern, denn das gibt ihrem Schaffen einen großen Zug. Aber früher oder später werden sie es einsehen müssen, daß das Streben nach Katholizität ein Mißverständnis ist, und sogar dankbar sein dafür, daß die Natur der Dinge sie am Ausführen ihres Vorhabens verhindert. So, wie sie geplant ward, könnte die Theosophische Gesellschaft nicht auch annähernd so viel wirken und bedeuten, wie sie in ihrer tatsächlichen Gestalt bedeuten kann und wird.

Natürlich wird man der Theosophie nicht gerecht, indem man ihren Ideenkreis mit der Messiaserwartung des Adyarkreises in notwendigen Zusammenhang bringt. Allein ich fürchte, was ich über die Unwahrscheinlichkeit einer Weltmission der Theosophie bemerkte, besteht unter allen Umständen zu Recht. Es ist gut möglich, daß ihr System in höherem Grade, als ich selber wahrhaben möchte, den wirklichen Verhältnissen entspricht, es ist sehr wahrscheinlich, daß es dereinst dem Geiste (wenn auch schwerlich dem Buchstaben) nach von der Mehrzahl der Menschen anerkannt werden wird, denn schon heute gilt dies, unter noch so verschiedenen Namen, in hohem Maße. Theo- und Anthroposophie, New Thought, Christian Science, die neue Gnosis, Vivekanandas Vedântismus, der neu-persische und indisch-islamitische Esoterismus, von dem der Hindus und Buddhisten zu schweigen, das Bahaitum, die Weltanschauungen der verschiedenen spiritualistischen und okkultistischen Zirkel, sogar die der Freimaurer gehen ja alle von einer wesentlich gleichen Grundauffassung aus, und sicher haben alle diese Bewegungen mehr Zukunft, als das offizielle Christentum. Aber dies sichert der Theosophie als lebendiger Entelechie doch keine. Was diese zu dem macht, was sie heute ist, ist nicht ihr theoretisches Lehrgebäude, dessen Grundriß Millionen anerkennen, die um keinen Preis als Theosophen gelten möchten, sondern eine bestimmte Auffassung, Ausdeutung und praktische Anwendung desselben. Das Wort Theosophie bezeichnet heute die besondere Konfession eines bestimmten religiösen Verbandes, und daß dem eine Weltmission bevorstünde, bezweifle ich. Die Theosophie als Religion wird fortfahren, viele einzelne glücklich zu machen, beschränkten Sekten einen Inhalt zu geben, allein im Leben als historische Bewegung wird sie keine bedeutende Rolle spielen. Ich will

die wichtigsten prinzipiellen Momente zusammenstellen, die dem entgegenstehen[1]).

Der erste Einwand gegen die Theosophie als Lebenskraft bezieht sich auf ihre Hinneigung zum Okkultismus. So wünschenswert ich es finde, daß die okkulten Kräfte, soweit es sie gibt, möglichst genau und eingehend studiert würden — der Gewinn wird der Wissenschaft, nicht der Religion und dem Leben zugute kommen. Übersinnliche Erkenntnis ist spirituell nicht bedeutsamer als sinnliche, und die „Geheimwissenschaft" als Religion oder als Weg zu ihr, wie sie von den meisten Theosophen angesehen wird, ist keinen roten Heller mehr wert als die energetische Weltanschauung Wilhelm Ostwalds. Sogar mittelbar werden die etwaigen Ergebnisse der Geheimforschung weit weniger für das Leben bedeuten, als ihre Adepten wähnen. Diese träumen von einem Zustand, wo die Telepathie alle äußeren Verständigungsmittel ersetzen, und Willenskraft alle physischen Energien überflüssig machen wird: das sind ebensoviel törichte Utopien. Mag das Physische noch so sehr durch die Psyche beeinflußbar sein: auf Jahrhunderte hinaus wird es billiger und insofern zweckmäßiger bleiben, das Körperliche, in allen akuten Fällen wenigstens, mit körperlichen Mitteln zu behandeln. Zur Erledigung der normalen Geschäfte dieses Lebens werden die normalen Kräfte nicht nur für immer ausreichen, sondern auch für immer als einzige in Betracht kommen, oder wenn nicht für immer, so doch sicher solange, als die Menschen sich nicht wesentlich verändert haben werden. Die verborgenen Sphären der Wirklichkeit, welche die Ausbildung der seelischen Organe erfahrbar machen soll, gehen uns hier nichts an; je weniger wir sie

[1]) Eine Ergänzung zum Folgenden bildet der Aufsatz: *Für und wider die Theosophie*, in meinem Buche *Philosophie als Kunst*, Darmstadt 1920.

beachten, desto besser. Wir sind weiter als das Mittelalter hauptsächlich deshalb, weil wir den Glauben verloren haben an mysteriöse Verknüpfungen, was doch beweist, daß deren Anerkennung nicht fördert. Sie kann nicht fördern, weil sie nichts anderes bedeutet, als ein Rechnen mit Einflüssen, die, falls überhaupt wirksam, geringfügig sind gegenüber den offenbaren dieser Sphäre, und sie schädigt direkt, wo jene ursprünglich gar nicht erfahren werden, und nun alles darangesetzt wird, sie erfahrbar zu machen. Wer darauf hinarbeitet, kommt notwendig herunter innerlich genau wie der, welcher ständig an seine Gesundheit denkt; er verliert zuletzt jegliche Unbefangenheit. Wir sollen möglichst geradeaus leben, möglichst mutig, möglichst unbeirrt von innen heraus, möglichst unbekümmert um alles Abliegende und Äußerliche; je mehr wir das tun, desto stärker und reiner werden wir. Je weniger der Mensch sich auf fremde Mächte verläßt, je mehr er auf sich nimmt, desto wohler will ihm die Natur. Das Ideal ist, nicht allen Verhältnissen Rechnung zu tragen, sondern so fest in sich gegründet zu sein, daß Verhältnisse gleichgültig werden. Der Okkultist nun schielt ständig seitwärts, vor- und rückwärts, er ist nie wirklich unbefangen. Also kann er kein Führer sein in diesem Leben, so nützlich er sich als Organ erweisen mag. Da nun das Streben nach psychistischer Entwickelung der Spiritualisierung, wie bereits auseinandergesetzt, nicht zugute kommt, sondern entgegenwirkt, so gehe ich schwerlich fehl, indem ich die Hinneigung zum Okkultismus der Theosophie, vom Standpunkte einer möglichen Bedeutung für das Leben, als schlechthiniges Passivum buche.

Das zweite, mit dem vorher betrachteten zusammenhängende Moment, das gegen sie spricht, ist die Veräußerlichung, welche der religiöse Trieb mit Unvermeidlichkeit

in ihr und durch sie erleidet. Gesetzt, es sei alles das wahr, was die Theosophie über die Hierarchie der Geister, die Götter, Halbgötter und Meister, die Führung des Menschengeschlechts usw. lehrt — sicher tut es diesem nicht gut, sich allzuviel darum zu kümmern. Aller religiöser Glaube hat nur den einen Sinn, der Selbstverwirklichung zuzuführen; er bezeichnet den imaginativen Exponenten des Seins, das Spiegelbild des Seinszentrums im Bewußtsein. Der unentwickelte Mensch muß an Äußerliches glauben, weil es für ihn kein anderes Mittel gibt, seine Kräfte auf einen Mittelpunkt zu beziehen, zu dynamischer Einheit zu verdichten; der entwickelte glaubt an sich selbst — den „Gott in sich" —, oder er glaubt überhaupt nicht, sondern ist einfach, denn wo das Seinsbewußtsein voll entfaltet ist, fallen Sein und Glauben zusammen. Welcher Art das Äußerliche ist, das jener glaubt, ist an sich gleichgültig; aber da es eben nur ein Mittel ist, kein Zweck, da religiöses Glauben mit Für-wahr-Halten im theoretischen Sinne nichts zu tun hat, und der Existenz oder Nicht-Existenz eines Glaubensobjektes in der Wirklichkeit keine Bedeutung zukommt, so ist es gut, wenn dieses möglichst *unerwiesen* ist. Man braucht nicht so weit zu gehen, wie Tertullian, der da verkündete *credo quia absurdum*, aber sicher ist es günstig für die Religion, wenn sich die Frage der Existenz ihrer Götter möglichst wenig stellt. Im Hinduismus wird sie bewußt ungestellt gelassen; dort gelten die Divinitäten offiziell als Manifestationen des Allerhöchsten Einen — sie mögen im übrigen empirisch wirklich sein oder auch nicht. Den Theosophen hingegen wird das Dasein übermenschlicher Wesen von ihren Führern als wissenschaftlich erwiesen dargestellt. Glauben sie an Götter, so neigen sie sich vor Äußerlichem; sie folgen, halten für wahr, beten an im Sinne der Fetischisten und entsprechend

verkümmert die echte Religiosität. Sie macht recht eigentlich Aberglauben Platz, denn jeder Glaube an das Nicht-Selbst ist Aberglaube, und verkörpere dieses die absolute Wahrheit in Person. Hieraus erhellt denn, einen wie verhängnisvollen Fehler die Theosophie begeht durch ihre Wiedererweckung des antiken Polytheismus. Sie hätte aus ihrer Entdeckung, daß es wirklich Götter gibt (sofern solche objektiv vorliegt), die entgegengesetzte Konsequenz ziehen sollen, wenn es ihr um die Stiftung einer neuen Religion oder Vertiefung der bisherigen zu tun war. Jeden Gott, den sie wissenschaftlich nachwies, hätte sie stracks aus ihrem Pantheon verbannen sollen, als hinfürder religiös bedeutungslos. Es mag noch so viel Götter und höhere Wesen geben, mit noch so großer Machtfülle ausgestattet — sofern wir spirituelle Wesen sind, auf spirituellen Fortschritt bedacht, gehen sie uns gar nichts an. So hat denn der *New thought* — dieses Wort nicht als Sektenbezeichnung, sondern als Inbegriff der geistlichen Bewegungen verstanden, die auf den amerikanischen New thought ursprünglich zurückgehen — die Lehren des alten Mystizismus unstreitig in glücklicherem Sinne fortgebildet als die Theosophie. Er sieht in allen Vermittelungen nur Vorstufen; er weist alles Geheimwissen ab, verneint den Lebenswert okkulter Ausbildung und des Hinausstrebens aus der Erdgebundenheit, und legt Nachdruck einzig auf individuelle Selbstverwirklichung in diesem Leben. Dies ist in der Tat das einzige, was nottut. So sehr es der wissenschaftlichen Erkenntnis zugute kommen mag — das neuerwachte Interesse am Okkultismus bezeichnet für das religiöse Leben unserer Zeit eine direkte Gefahr, wahrscheinlich die ernsteste von allen, denn die droht eine Veräußerlichung herbeizuführen, die viel verhängnisvoller (weil schwerer bekämpfbar) werden kann, als alle durch Materialis-

mus bedingte. Ein erwiesener Gott, fortan als Tatsache verehrt, wäre ein schlimmerer Fetisch als das goldene Kalb. Je mehr wir erfahren von den verborgenen Kräften in der Natur, desto notwendiger wird es, einzusehen, daß nur Selbstverwirklichung in Betracht kommt, daß es spirituell ganz gleichgültig ist, nicht allein, ob wir hellsichtig oder blind sind, sondern auch, ob es Götter gibt oder nicht. Mehr denn je gilt es heute zu beherzigen, was Buddha und Christus gegen die Wunderwirker gesagt: beide haben immer wieder hervorgehoben, daß es auf psychistische Ausbildung nicht ankommt, sondern auf ein Anderes, in anderer Dimension belegenes. Jedes Schielen nach dem Wunderbaren schädigt. Nur der Unbefangene kommt vorwärts. Und unbefangen sind die Theosophen nicht nur nicht — sie können es, wie gesagt, gar nicht sein. Dazu werden sie viel zu sehr von ihren Führern angehalten, zu bedenken, wie sie den Meistern gefallen, die okkulten Mächte richtig behandeln, üblen Einflüssen entgehen möchten. Deshalb steht der durchschnittliche Theosoph, soviel näher er der Wahrheit sein mag, spirituell meist unter gläubigen Christen. Ich erblicke im *New thought*, speziell in der Gestaltung. welche Adela Curtis ihm gegeben hat[1]), wirklich die einzige auf Mystizismus fußende religiöse Bewegung unserer Zeit, die sich der Mehrzahl förderlich erweisen wird. In ihr allein

[1]) Die Schriften Adela Curtis': *The new mysticism*, *Meditation and Health*, *The way of Silence* (zu beziehen von der *School of Silence*, 10 Scarsdale Villas, Kensington W. London) sind jedem zu empfehlen. Ihren vollen Wert wird freilich nicht der noch so aufmerksame Leser beurteilen können, sondern nur der, welcher die in ihnen enthaltenen Lehren eine Weile praktiziert; wie denn kein Mystiker auf anderem Wege wirklich verstanden werden kann. — Leider hat die Verfasserin seither begonnen, wie dies so häufig geschieht, sich selbst ad absurdum zu führen. Von der Lektüre ihrer späteren Veröffentlichungen rate ich ab.

wird sowohl verständig als methodisch auf Verinnerlichung und Spiritualisierung hingearbeitet; in ihr allein ist das Wesentliche klar erkannt, bestimmt es durchaus Mittel und Wege; in ihr allein, das ich wüßte, werden keine psychologischen Fehler begangen. An philosophischer Besonnenheit ist ihr die von Johannes Müller ausgehende Bewegung, die recht eigentlich das lutherische Äquivalent jener darstellt, wohl überlegen, allein in dieser wirkt kein beschleunigendes Motiv, worauf es vor allem ankommt, auf daß ein geistlicher Fortschritt eingeleitet werde. Sie weist nicht unmittelbar den Weg dazu, wie die Erkenntnis in Leben umzusetzen sei. Vor der Theosophie hat der New Thought vom Standpunkte des Westens noch einen weiteren Vorzug voraus, einen Vorzug zwar zufällig-empirischen Charakters, der aber eben deshalb für den empirischen Erfolg entscheidend ins Gewicht fallen dürfte: er bezeichnet eine logisch mögliche Fortbildung des Christentums, ist, obschon auf der Weisheit des Ostens fußend, von ihr inspiriert, rein christlich dem Geiste nach und verwendet keine oder fast keine fremdländischen Vorstellungen. Selbstverwirklichung ist nur im Rahmen vertrauter Vorstellungen möglich; in fremder Sprache kann man sich nicht ausdrücken, muß man überdies zu viel Aufmerksamkeit auf die Mittel verwenden. (Deshalb haben weder Buddha noch Christus das vorhandene Gesetz „aufheben", sondern nur „erfüllen" wollen.) Nun sind uns Abendländern die indischen Vorstellungskreise fremd; die meisten sind unfähig — gerade die Theosophen beweisen dies — ein inneres Verhältnis zu ihnen zu gewinnen. Ferner sind wir alle physiologisch Christen, ob unser Bewußtsein dies anerkennt oder nicht. So hat jede Lehre, die in christlichem Geiste fortbaut, mehr Aussicht unser Innerstes zu ergreifen, als eine noch so

tiefsinnige von fremdem Stamm. Ich persönlich glaube nicht, daß das Christentum jemals aussterben wird; in fortschreitender Umdeutung und Neuverkörperung wird es fortleben im Westen bis zum jüngsten Tag. Ich glaube auch nicht an die Notwendigkeit, kaum an die Möglichkeit einer neuen Religion. Wir sind prinzipiell über das Stadium hinaus, wo wir Formen metaphysisch ernst nehmen können, was sich erweisen wird, sobald eine neue sich Geltung verschaffen will. Die Besten unter uns sind nicht mehr bekehrungsfähig. Dagegen werden die meisten und gerade die Einsichtigsten noch lange bereit bleiben, die überkommenen Vorstellungen und Gestaltungen als Ausdrucksmittel weiterzuverwenden, weil diese ihnen die Selbstverwirklichung erleichtern. Das Geschrei unserer Tage nach einer neuen Religion ist kaum ernst zu nehmen; es entspricht meist mangelhafter Selbsterkenntnis. Die Vorgeschrittensten werden sich mehr und mehr ohne Konfession zu behelfen wissen, die Konfessionsbedürftigen nach wie vor an den alten ihr bestes Medium finden. Die, welche am lautesten nach neuen Glaubensformen schreien, sind, soweit ich urteilen kann, wesentlich areligiös. Sie werden, wenn sie reifer werden, erkennen, daß es ihnen nicht um einen neuen Glauben, sondern eine neue Seinsgestaltung zu tun ist; daß solches Streben nicht notwendig religiöse Färbung trägt und daß sie sich selbst viel schneller finden würden, wenn sie ihr Wesen ohne Seitenblicke auf Gott in der Erscheinung auszuprägen versuchten. Man nennt viel zu vielerlei in unseren Tagen Religion; wer sich irgendwie zur Geltung bringen will, bildet sich deshalb schon ein, religiöses Gefühl zu beweisen. Nur das Streben nach Selbstverwirklichung ist religiös, das auf spirituelle Durchdringung der Erscheinung aus ist. Wer sich bloß kraftvoll betätigen, nur schöpferisch

gestalten will, der ist eben ein Kraftmensch, ein Organisator, vielleicht ein Dichter, aber nichts wesentlich anderes und nicht mehr.

Das dritte und wohl wichtigste Moment, das einer möglichen Weltmission der Theosophie im Westen entgegensteht, ist ihr Bekenntnis zu Idealen, die, historisch betrachtet, abgewirtschaftet haben. Der neue Erlöser wird als „Herr des Erbarmens" vorausgepriesen, die Tugenden der Demut, des Gehorsams, der Dienstbeflissenheit, des Mitleids, der sanftmütigen Liebe werden als äußerste hingestellt. Es sind wohl vielleicht die äußersten weiblichen Tugenden, aber männliche allein haben bis auf weiteres historische Zukunft. Schon sind wir im Begriff, das Mitleid zu überwinden, den so verhängnisvollen Aberglauben, daß Glücklich-Machen an sich verdienstlich, Altruismus als solcher ein Wert, Attachiertsein ein Zeichen von Spiritualität und Dulden besser als Ummachen sei, durch die allgemeine Erkenntnis zu ersetzen, daß nur das Produktive ethisch gerechtfertigt ist: also Leidenmachen besser als Mit-Leiden, sofern jenes aufwärts führt, Nichtberücksichtigung fremder Gefühle besser als Rücksichtnahme, sofern jene töricht sind und so fort. Und dies nicht aus Gefühllosigkeit, sondern weil wir hinauszuwachsen beginnen über die Bestimmtheit durch emotionelle Zusammenhänge, weil wir aufhören, uns mit unserem Empirischen zu identifizieren und nur das noch als absolut wertvoll anerkennen, was nicht den gegebenen Menschen zufriedenstellt, sondern diesem, unter noch so viel Schmerzen, hinaushilft über sich selbst. Das ist die männliche, produktive Form der Humanität, im Gegensatz zur weiblichen, konservierenden, deren Ideale die Theosophie in extremer Form vertritt. Männliches aber und Weibliches können sich nicht auf einmal aktualisieren. Die westliche Menschheit hat sich

nun bald zwei Jahrtausende lang offiziell zu weiblichen Idealen bekannt, und das war gut, denn nur dank dieser Erziehung im Frauengemach ist sie halbwegs gezähmt worden. Mehr vielleicht als irgendeinem anderen verdanken wir Nordländer unser heutiges Gesittetsein dem mittelalterlichen Mariendienst — jener wunderbar poetischen Abart des Christentums, der die Heilige Jungfrau als Gottheit in sich aufgesogen hatte. Nicht als mütterliches Prinzip wurde sie damals verehrt, noch als Personifizierung des Ewig-Weiblichen, sondern als Königin, als hohe Frau, als *grande Dame*, die keine Roheit, keinen Verstoß gegen höfische Sitte duldete. Zumal im 13. Jahrhundert dominierte die weibliche Idealität so absolut, daß, wer nur seine Vorstellungen kennte und von seinen Taten nichts wüßte, allen Grund hätte, es als Periode der Effeminiertheit zu beurteilen. Die westliche Menschheit hatte sich damals, in unterbewußter Selbsterkenntnis, die Weltanschauung zurechtgemacht, die sie am meisten zu veredeln geeignet war. Heute nun hat sie ihren eigentlichen Charakter erkannt, wie Achill, als Odysseus ihn unter den Mädchen aufsuchte, und nun müßte sie lügen, wenn sie weiter weiblich dächte; nun wird sie desto schneller ihre Vollendung finden, je bewußter-männlich sie sich gibt.

So wird mir, durch Projektion auf den Hintergrund der Theosophie, der Sinn unserer westlichen Eigenart und unseres Westländerschicksals deutlicher als jemals früher. Unsere Fortschrittlichkeit beruht darauf, daß in uns zum allerersten Male das männliche Prinzip in seiner Reinheit zur Alleinherrschaft gelangt ist. Sintemalen wir nun fortschrittlich sind, kann es nicht fehlen, daß wir mehr und mehr zu Herren werden dieser Welt: wo Traditionalismus und Progressismus konkurrieren, muß dieser siegen, weil sein Prinzip über die empirischen Zufälligkeiten erhaben ist. In der Idee war der

Katholizismus in dem Augenblicke als historische Vormacht niedergerungen, wo der nackte Geist des Protestantismus geboren ward. Dieser allein wird fortan dem Geschehen die Richtung geben, gleichviel in welcher Gestalt, ob zu gutem oder zu bösem Ende. Es nützt nichts, sich diesem Schicksal entgegenzustemmen; alle Erkenntnis der Nachteile, die es bedingt, wird es nicht ändern. Mit der Idee der absoluten Autonomie ist eine Kraft in die Welt gesetzt worden, die mächtiger ist als alles, was ihr entgegensteht und sich über alle Hindernisse hinweg auswirken wird. Sie wird auch das theosophische Subordinationsideal (unter allwissende Meister) wenn nicht entthronen, so doch an weiterer Wirksamkeit verhindern, wie sie denn das katholische schon unwirksam gemacht hat (in allen katholischen Ländern sind die meisten führenden Geister bezeichnenderweise fanatisch antiklerikal). Wir Westländer sind die Träger dieser Kraft. Wir haben uns zu ihr zu bekennen. Wir müssen erkennen, daß wir durchaus Männer sind und nun auch durchaus Männer sein wollen. Unbeschreiblich armselig wirken alle modernen westlichen Apostel einer weiblich-sentimentalen Idealität (falls sie nicht selber Frauen sind), und das kann nicht anders sein: insofern sie weiblich empfinden, sind es minderwertige Typen. Alles Gute, was neuerdings aus dem Westen stammt, trägt den Stempel männlichen Geistes. In diesem Geiste, in diesem allein, werden wir auch ferner Großes und Gutes wirken.

Mit dem Hinweise auf den weiblichen Charakter der Theosophie gegenüber dem ausgesprochen männlichen aller geistigen Mächte, welche Träger der modernen geschichtlichen Bewegung sind, ist wohl der Mittelpunkt des Problems berührt, was die Weisheit des Orients uns

bedeuten kann und was nicht. Es liegt ein grundsätzliches Mißverständnis darin, zu erwarten, daß die Theosophie unter uns eine geschichtliche Rolle spielen wird: sie enthält kein beschleunigendes Motiv. Sie predigt eine empfangend-abwartende Haltung gegenüber den höheren Mächten, die allwissend-weise die Geschicke der Menschheit lenken, und wo diese sich einmal zu selbständigem Tun entschlossen hat, dort wälzt sich das Geschehen rücksichtslos über alle Erwartungen hinweg. Männlicher, mannhafter von Epoche zu Epoche stellt sich der Geist des Westens dar. Immer weniger Unabänderliches läßt er gelten, mehr und mehr Verantwortung lädt er sich freiwillig auf, und die Idee der Prädestination verliert entsprechend von Epoche zu Epoche an Wahrheit. Die Theosophie läßt keine Neuentstehung gelten: alle Zukunft sei von Ewigkeit her vorgemerkt, jede Neubegegnung sei durch altes Karma vorausbedingt, alles geschehe nach vorgezeichnetem Plan. Der Geist des Westens geht immer mehr davon aus, daß kein Plan den schöpferischen Willen bindet: mit jeder freien Tat finde absolute Neuschöpfung statt. Vom Atman her gesehen, widersprechen sich beide Auffassungen vielleicht nicht; vielleicht stellen sie nur verschiedene Aspekte des absolut-seienden Verhältnisses dar und bedeuten das gleiche. Aber in der Erscheinungswelt und für unsere Begriffe bedingen sie den radikalsten Unterschied, der sich denken läßt: in unserer Welt hat die Vorsehung buchstäblich zugunsten des freibestimmenden Individuums abgedankt. Mythen sind oft wahrhaftigere Ausdrucksformen des Wirklichen als wissenschaftliche Fassungen: so kann man sagen, daß Gott immer nur dort persönlich eingreift, wo Ihm nichts anderes übrig bleibt, weil niemand sonst die Verantwortung tragen mag, und daß Er sich jetzt, wo die okzidentalische Welt gar so verantwortungsfreudig

geworden ist, von den Geschäften ganz zurückgezogen hat. Jetzt handelt der Mensch als Gott, mit den gleichen Hoheitsrechten, und die Wendung der Dinge beweist, daß diese Stellung keine angemaßte ist. Wo der Mensch nun souverän geworden ist, dort verlieren die aus dem Geist der Abhängigkeit geborenen Ideale mehr und mehr an Bedeutung und Macht. Der Souverän sehnt sich weder nach Frieden noch nach Gnade, weder nach Trost noch nach Barmherzigkeit, denn er bestimmt; unterliegt er, so erkennt er sich selbst als schuldig an und trägt die Folgen in gelassenem Stolz. Das ist Mannesart. Das Weib erwartet, duldet, hofft, empfängt. Dementsprechend sehnt es sich nach Erbarmen, Gnade und Friede. Weil es sich so verhält, ist es im Recht, an die Übermacht des Schicksals zu glauben. Aber der Mann braucht sich um Gott und Teufel nicht zu scheren, weil seine Initiative ihn deren Macht entrückt. Wo nun der eine von zweien Initiative hat, der andere nicht, gerät dieser unweigerlich ins Hintertreffen. Deshalb haben alle weiblichen Religionsformen als historisch wirksame Faktoren ausgespielt, seitdem der Männergeist erwacht ist.

Hierher rührt im letzten und tiefsten die größere Effikazität des Westens dem Osten gegenüber. Nun schreitet der westliche Geist auf seiner Bahn unaufhaltsam vorwärts, und wird selbstbewußter von Tag zu Tag. Immer entschiedener bekennt er sich zur Mannesart. Es hat lange gedauert, bis er die überkommenen weiblichen Ideale zu verleugnen wagte. Für eine kurze Spanne Zeit erschuf er sich wohl eine Form, in der er ganz aufrichtig er selbst sein und sich gleichzeitig aufrichtig vor jenen neigen konnte: das war die Zeit des Marien- und Minnedienstes. Aber diese Form entseelte sich bald. Jahrhunderte lang schleppte er nun Überzeugungen mit sich fort, die zu seinem intimen Wollen wie auch oft zu

seinem Gebaren und Tun in schreiendem Widerspruche standen. Noch heute gestehen es sich nicht viele vielleicht ein, daß ihnen an Frieden gar nichts liegt, noch an Entrückung aus diesem Jammertal; daß sie in Erbarmen und Liebe kein Höchstes sehen und entschlossenes Tun unter allen Umständen höher werten als Hinnehmen und Dulden. Aber so ist es in Wahrheit; und mehr und mehr, oft durch krampfartige Krisen hindurch, wird sich der Westländer seines eigentlichen Seins bewußt. Den schwersten Krampf bezeichnete Friedrich Nietzsche. Es mag sein, daß er der letzte war; daß die Entwicklung fortan ohne Rückstauungen ihren Lauf nehmen wird. Aber sicher ist es nicht. Jedesmal, wo ich die inneren Gärungen unserer Zeit überschaue, wundere ich mich darüber, wie wenig klar sich die Menschen noch immer über ihr eigentliches Wesen und Wollen sind. Sie tappen nach neuen Glaubensinhalten, Glaubensformen, haschen nach neuen Idealen nah und fern. Die Wahrheit ist, daß sie selbst, als persönlich handelnde Wesen, an die Stelle aller möglichen Ideale getreten sind; daß die Zeit äußerer Exponenten vorüber ist, daß die Brennpunkte der Ellipse zu einem Kreiszentrum zu verschmelzen beginnen, daß Glaube und Sein zu eins werden und es nun gilt, vollkommen ernst zu machen mit der Selbstbestimmung. Wären wir nicht unbewußt schon selbstbestimmt, wir suchten nicht vergeblich nach Idealen außer uns. Zur Zeit befinden wir uns, wie Hegel sagen würde, im Zustande des „unglücklichen Bewußtseins". Aber machen wir ganz ernst mit der Wahrhaftigkeit, dem Mut zur Entscheidung und Verantwortung, dann wird es früher oder später ganz von selbst einem „glücklicheren" Platz machen. Ist dieses nun geschehen, dann wird sich erweisen, daß wir keine der alten Ideale, wie Nietzsche wähnte, zu verleugnen haben, daß wir im Gegenteil viel

fähiger sein werden als vorher, ihnen Genüge zu tun. Es gibt männliche Äquivalente für das weibliche Mitleid, die weibliche Liebe und Barmherzigkeit. So steht nicht zu befürchten, daß unsere Kultur durch bewußte Schwenkung zum Männlichen zu eine Einbuße erleiden wird.

Aber freilich: die Menschen, welche die Geschichte machen, die allein vielleicht für deren Lauf in Betracht kommen, sind nur ein Teil der Menschheit. Es ist ein Irrtum, zu glauben, daß, weil der Zug der Zeit nach wachsender Vermännlichung geht, das Weibliche deswegen abstirbt: dieses beweist deutlich genug die ungeheure Werbekraft der Religionen des Ostens unter uns. Viele zieht es zu ihnen, wie den Mann zum Weibe; aber die meisten doch wohl, wie die Frau zur verstehenden Frau. Je männlicher der Zeitgeist einerseits wird, desto bewußter wird sich der weibliche Teil seiner Sinnesart. Und das ist gut. Denn so vertieft er sich wiederum dem Weiblichen zu. Die weibliche Anlage ist dem Verständnis günstiger; sie ist die tiefsinnigere im eigentlichen Sinne des Worts. Die Verständnisarbeit wird bis zum Jüngsten Tag die weibliche Menschheit am besten leisten. Unser in der Geschichte einzig dastehendes Erkenntnisstreben rührt ja nicht daher, daß wir von Hause aus weise, sondern daß wir unweise sind; wo Wissen schon vorhanden ist, entsteht keine Wissenschaft; wir sehnen uns nach Licht aus unserer Tatmenschen-Blindheit heraus. Deshalb ist es trotz allem zu bewillkommnen, daß die Gesinnung der Theosophie in immer weitere Kreise des Westens dringt. Der Erkenntnis kommt dies uneingeschränkt zugute: als theoretische Seinslehre steht die indische Weisheit, deren Lehren die Theosophie, wenn auch noch so mißdeutet, vertritt, jenseits des Gegensatzes von Mann und Weib; sie bezeichnet unstreitig das Maximum bisher er-

reichter Wesenserkenntnis, wie der Westen mehr und mehr einsehen wird, je weiter er auf seinem Wege gelangt; was ich an ihr als weiblich bezeichnete, ist nicht diese Weisheit an sich, es sind die Folgerungen, welche Inder und Theosophen aus ihr für das praktische Leben gezogen haben. Diese Folgerungen können Männer nicht anerkennen, brauchen es auch nicht; sie sind nicht notwendig, nicht verbindlich; aber die Weiber mögen es tun. Um so mehr, als wenig Gefahr besteht, daß weibliche Ideale unter uns je wieder zur Vorherrschaft gelangen werden.

... Mann und Weib ... Vielleicht ist es gut, wenn ich bei dieser Gelegenheit ausspreche, was es mit ihrem Verhältnis im Letzten für eine Bewandtnis hat. Man darf bei ihrer Entgegengesetztheit nicht verweilen: sobald man es tut, zerrinnt ihre Wahrheit, wie ein Wolkengebilde — wie denn wohl alle Gedanken nur von einer gewissen Distanz aus und innerhalb einer beschränkten Zeitdauer wahr erscheinen.

Es sieht so aus, als ob die Polarität der Geschlechter ein absolut Wirkliches wäre. Genauer und tiefer betrachtet, hält nicht allein ihr vorausgesetzter Sinn, sondern sogar die Tatsache selbst nicht stich. Es geht nicht an, in den polaren Koordinaten Absoluta zu sehen, wie dies von Empedokles ab bis auf Schelling und über diesen hinaus immer wieder geschehen ist. Was, in der Tat, bezeichnet die Grundeigentümlichkeit des Weiblichen dem Männlichen gegenüber? Daß jenes nur nach vorhergehender Empfängnis schaffen kann. Ist dem aber also, dann sind nicht allein sämtliche Künstler Weiber, alle Denker und Philosophen (insofern sie anregungsbedürftig sind), sondern auch die männlichsten unter den Männern: die Genies der Tat. Denn auch deren Lebenswerk hat immer darin bestanden, daß sie eine Idee

empfangen und aus ihr ein Lebendiges gestaltet haben. Man wende nicht ein, daß sie Ideen nicht empfangen, sondern gezeugt hätten: erstens war letzteres nur selten der Fall, denn fast alle historisch Großen waren Träger präexistierender Tendenzen, dann aber handelt es sich, wo die Idee tatsächlich ihr Ureigenstes war, nicht um Zeugen, sondern um Parthenogenese, denn der männliche Samen als solcher hat keine Entwickelungstendenz. Als rein männlich wäre allenfalls Gott zu denken, insofern Er ohne vorhergehende Empfängnis schafft. Aber Er ist über den Geschlechtsgegensatz hinaus; und sucht man Sein Schaffen zu begreifen, so muß man, wenn man Ihn um keinen Preis mit weiblichen Eigenschaften ausstatten will, der Materie Präexistenz sowohl als alle die Fähigkeiten zuerkennen, die einem Mutterschoße eignen.

Es handelt sich eben bei der geschlechtlichen Polarität um keine Absoluta, sondern um ein formales Schema, innerhalb dessen sich das schöpferische Geschehen bewegt. Männlich nennen wir das variierende, weiblich das erhaltende Prinzip; männlich das Anregende, weiblich das Ausgestaltende: männlich das Handelnde, weiblich das Aufnehmend-Verstehende. Der Mann gestaltet die Erscheinung, das Weib verkörpert den Grund. Diese Pole treten auf die verschiedenste Weise in die Erscheinung, und in jedem Individuum sind beide in vielfachen Aspekten gegenwärtig. Jeder Mensch ist eine Synthese von Männlichkeit und Weiblichkeit und kann, je nach den Umständen, als Mann oder Weib in die Erscheinung treten. Zwar geht dies bei ihm nicht so weit wie bei den Echinodermen, als bei welchen das männliche Prinzip durch Chemikalien zu ersetzen ist, oder bei den Copepoden und Daphniden, die je nach den Witterungsverhältnissen ihr Geschlecht verändern; die Wandlungsfähigkeit erscheint hier, wie überall beim Menschen, auf die

psychische Sphäre beschränkt. Hier aber tritt sie desto deutlicher zutage. Als Künstler, als Gestalter, als Versteher ist der männlichste Mann ein Weib. So handelt es sich, wo in der Weltgeschichte, wie heut, ein Prinzip die Alleinherrschaft zu erringen scheint, um weniger Extremes, als man denkt: auch innerhalb unserer noch so sehr vermännlichten Kultur wird die Stimme des Ewig-Weiblichen vernehmbar bleiben.

ELLORA

Aus dem feucht-schwülen südindischen Flachland auf klare Bergeshöhe hinaufversetzt zu sein, ruft allein schon Glücksempfindungen wach. Hier aber sind Wunder zu sehen, die mich wunderbar anregen. In den Felsentempeln von Ellora klingen Stimmungen aus meinen Jugendtagen wieder an. Wieder einmal versenke ich mich als Geolog in das tote Gestein, um den Sinn von Lebendigem zu fassen.

Wie beredt sind die Versteinerungen! — In den heiligen Höhlen von Ellora weht kein lebendiger Geist der Religiosität; längst sind die letzten Schwingungen abgeklungen, die der Gottesdienst einstmals aufgerührt hatte, nur in seltenen; weiten Abständen kehren fromme Pilger in ihnen ein. Sie dienen den Hirten als Zufluchtsstätte vor Ungewitter oder sengendem Sonnenbrand; gelegentlich als Karawanserei; oder die mohammedanische Bevölkerung der Umgegend hält auch Schafsmärkte in ihnen ab. — Allein das Tote lebt fort in der Versteinerung. Der Geist des Glaubens, der das Gebirge ausgehöhlt, der aus Felsen Kathedralen herausgemeißelt, ruht auf ewig gebannt in seinen Taten. Und in der monumentalen Einfachheit, die seine Gestaltungen im Bergschacht gewannen, treten die tiefsten Züge seines Wesens mit unvergleichlicher Kraft hervor.

Drei große Religionen haben hier nebeneinander ihren Geist dem Gebirge eingegraben: der Hinduismus, der Buddhismus und der Dschainismus, jene strengere Schwester der Buddha-Religion. Die brahmanistischen Gestaltungen beseelt der Geist des Mahabharatam, der gewaltigen Epopöe Hindustans. Aus ihnen spricht die gleiche staunenswerte Potenz, ein gleich grenzenloser Reichtum der Erfindung, eine gleiche Schöpferkraft von gotthafter Überschwänglichkeit. Wie Gott das Weise und das Schöne und das Häßliche, das Himmlische und das Teuflische in seinem Werk zu notwendiger Einheit verbunden hat, so bestehen in der brahmanistischen Formenwelt Ungeheures und Zierliches, Abstoßendes und Gefälliges, Sinnvolles und Unsinniges, Groteskes und Erhabenes, sich gegenseitig bedingend, nebeneinander. Diese Schöpfung ist so allumfassend, daß das Fehlende als bloß vorenthalten wirkt, und so tief im Wesen begründet, daß der Betrachter bewundert und verehrt, auch wo er nicht versteht, wohl wissend, daß sie über sein Fassungsvermögen hinausreicht. — Und daneben die Geister der protestantischen Sekten, des Dschainismus und des Buddhismus! Wir dürr, wir dürftig wirken sie! In der dschainistischen Gestaltung ist die Urkraft wohl noch zu spüren. Man fühlt: hier hat der überschwängliche Geist sich in der Einfachheit verdichten wollen, wie sich Gott Shiva, der Tänzer, gelegentlich zum Asketen zusammenfaßt. So drückt die Armut doch verhaltenen Reichtum aus, und die einfachen Linien atmen Kraft. Aber wieviel weniger Kraft immerhin als die der brahmanistischen Schöpfung! Es ist nicht möglich, eine ganze Welt in enger Provinz zusammenzupferchen. Der Dschainismus bezeichnet nur ein zwar kräftiges Reis am gigantischen Stamm des Hinduismus. — Nun aber der Buddhismus! Wie ich aus dem Tempel des Kailas, der Kathedrale,

die in wunderbarer Vielfältigkeit aus einem einzigen Felsen herausgehauen ist, in die kahlen Höhlen hineintrat, die dem Sakya-Sohn zum Heiligtume dienen, da fröstelte mir. Wo ist der Geist geblieben? Nur bei äußerster Anspannung der Aufmerksamkeit gelang es mir, den Zusammenhang dieser Welt mit der vorher geschauten zu erkennen, zu erfassen, daß auch sie im indischen Urgeist wurzelt. Aber wie müde, wie krank stellt dieser sich dar in dieser äußersten Verkörperung! — Heute verstehe ich zum ersten Male ganz, weshalb der Buddhismus, der die Welt zu erobern vermocht hat, sich in Indien nicht hat halten können, weshalb alle Inder, die ich gesehen, vom Buddhismus mit Geringschätzung sprachen; heute zum ersten Male wird mir klar, inwiefern Gautama, dieser einzig große Mann, dieser größte Sohn des Inderlandes, der Verehrung in ihm genießen sollte, wie kein zweiter, seinem Volk nicht zum Heil gereicht hat und ihm daher geringer gilt als viel Geringere: ein wie Großes der Buddhismus an sich immer sei, er bezeichnet eine Degenerationserscheinung des Indergeistes.

Es ist nicht zu leugnen: im Buddhismus hat das philosophische Volk *par excellence* dem Philosophieren als solchen abgesagt, das gestaltungsfreudigste der Erde sich zum Ideal der Uniformität bekannt, das spekulativste, das es jemals gab, alles Heil in der Empirie gesucht. Das konnte zu keinem guten Ende führen. Die Natur läßt sich nicht spotten, nicht vergewaltigen; wird sie im Guten gehemmt, bricht sie desto verheerender hervor. Der Inder kann das Philosophieren nicht lassen: so führte die Absage an die Philosophie nur dahin, daß der Buddhismus zum Sammelbecken aller über Indien verbreiteten nihilistischen, oberflächlich-skeptischen oder grob-materialistischen Geistesströmungen wurde, welche die buddhistische Gemeinde mehr und mehr von innen nach

außen zu zersetzten[1]). Die Inder lassen sich nicht über einen Kamm scheren; geschieht dies dennoch, so wird das Beste damit abgeschoren; der Buddhismus hat sie banalisiert. Die Inder sind mehr phantasievoll als exakt: bekannten sie sich zu einer Weltanschauung der reinen Erfahrung, so konnte das nur zur Folge haben, daß die Mythenbildung sich terre à terre vollzog, aus der Sphäre des Geistes, wo sie am Platz ist, unheilbrauend in die der Materie hinabstieg. Buddha hatte seine Erkenntnistheorie auf das Phänomen des Leidens begründet, und auf dieses hin seine Erlösungslehre ausgestaltet: so gut sich eine solche Weltanschauung unter Empirikern bewähren mag, spekulative Köpfe verdirbt sie, denn die lassen es sich nicht nehmen, das Leiden zur Substanz zu hypostasieren. Buddhas Psychologie ist die exakteste, die ich kenne: in den Köpfen der Inder ward sie zur Phantasmagorie, da diese ihrer Anlage nach nicht umhin konnten, sie als metaphysische Seinstheorie auszudeuten. Buddhas sittliche Vorschriften sind von wunderbarer Wirksamkeit, wo sie schlicht befolgt, nicht als Offenbarung zergrübelt werden; geschieht letzteres, wie es in Indien von vornherein geschah, so tritt nur ihr unphilosophischer Geist hervor und verdirbt das Denken und das sittliche Streben derer, die sie zu tief verstehen wollten. So erweist sich der Buddhismus durchaus als ein abnormes, schädliches Gewächs am Stamme des Indergeistes. Und das Glücklichste, was diesem widerfahren konnte, ist, daß er die Krankheit überstand. Wenige Jahrhunderte nach jener Zeit, wo buddhistische Könige ihn künstlich zur Großmacht emporgehoben hatten, war der ursprüngliche Buddhismus aus

[1]) Ausführliches hierüber steht im „Buddha" Josef Dahlmanns (Berlin 1898), der diese Seite des Buddha-Problems von allen am hellsten beleuchtet hat.

Indien verschwunden. Was sich jetzt noch in Indien Buddhismus nannte, war tatsächlich Brahmanismus mit allen seinen typischen antibuddhistischen Kennzeichen: seinem spekulativen Geist, seinem Ritualismus, seinem metaphysischen Tiefsinn und seiner Gegliedertheit in der äußeren Gestaltung. Aber auch dieser brahmanisierte Buddhismus erhielt sich nur an den Grenzmarken Hindustans. Das ganze übrige Land ward dem Hinduismus zurückgewonnen. Dieser allein ist der eigentliche, vollwertige, allumfassende Ausdruck der indischen Religiosität. Wie dies in großartiger Monumentalschrift die Felsentempel Elloras offenbaren.

Noch nie ist mir der Charakter des Bandes, das Religion und Volkscharakter verknüpft, so deutlich geworden wie heute. Es ist schlechterdings unmöglich, über den Wert einer konkreten Religion ein gültiges Urteil zu fällen, wenn nicht die Eigenart der Seele, die sie bekennen soll, mitberücksichtigt wird. Die geistige Kraft eines Glaubens gilt den meisten für so groß, daß ihr gegenüber alle anderen Faktoren, wie die Rasse, die Nationalanlage, der ursprüngliche Volksgeist als irrelevant betrachtet werden dürfen: das Beispiel Indiens lehrt, daß diese Auffassung irrig ist. Der Buddhismus ist eine wunderbare Religion, in manchen Hinsichten die höchste, die es gibt: Indien hat ihr Bekenntnis nicht gut getan; die Inder konnte sie nicht vorwärtsbringen. Insgleichen wird das Bekenntnis der an sich noch so tiefen indischen Glaubensanschauungen den unphilosophischen Abendländern, die am Christentum die ihnen gemäßesten besitzen, nimmer frommer. Alle autochthonen Religionen haben vor importierten den absoluten Vorzug voraus, daß sie dem Volkscharakter entsprechen und insofern ein Medium bedeuten, indem sich dessen Bestes, Idealstes verständlich ausprägen kann. Freilich darf der Begriff „autochthon“ nicht

absolut verstanden werden; richtiger wäre vielleicht zu sagen: „langeingesessen"; was nämlich langeingesessen ist, erweist damit entweder seine ursprüngliche oder seine schließliche Angepaßtheit, denn das Nichtgemäße erhält sich nicht. Wird man mir die Siegeszüge des Christentums und des Buddhismus als Gegenbeweise vorhalten? Gerade diese zeugen, innerhalb bestimmter Grenzen, für die Existenz eines notwendigen Bandes zwischen Volkscharakter und Konfession. Ursprünglich hatte das Christentum freilich gar nichts mit dem Geist der europäischen Völker gemein; aber es verwandelte sich mit rasender Geschwindigkeit diesem Geiste zu. Schon im Frühmittelalter war vom östlichen Urgeist des wirklichen (nicht offiziellen) Christentums im Westen wenig zu spüren; und dieses verwestlichte sich immer mehr in jeder weiteren Gestaltung. Schon das Schisma zwischen Westen und Osten ging wesentlich auf Verschiedenheiten im Volksgeist zurück. Vollends dominierend aber wurde letzteres Moment bei der Gebietsverteilung zwischen Protestantismus und Katholizismus: je mehr teutonisches Blut, desto ausgesprochener protestantisch die Gesinnung. — Und nun der Buddhismus. In Indien dauerte er nicht, weil er dem Volkscharakter nicht entsprach. In seiner ursprünglichen Gestalt hat er sich einzig am Tropengürtel erhalten, in Ceylon, Birma und Siam, woselbst die wörtlich verstandene Lehre Sakya Munis einer indolenten Menschheit den bestmöglichen Lebensrahmen gibt. Unter den nordischen Barbaren entartete er zum reinen Götzendienst. China eroberte zwar der brahmanistische Buddhismus (die Mahāyāna-Lehre), aber er ward dort nie zur formenden Macht, weil sein allzu spekulativer Charakter dem realistischen Chinesengeiste fremd blieb; er hat nur den Künstlern wirklich viel bedeutet und ist langsam entschlafen. Der nomineli

gleiche Buddhismus herrscht heute in Japan. Aber welche Gestalt trägt er dort? Dort sieht er dem Christentum weit ähnlicher als dem Brahmanismus, weil eben der praktische, weltzugewandte Sinn des Japanervolks die fremden Lehren seinen eigenen Bedürfnissen angepaßt hat. — Nein, vom Volkscharakter kann nicht abgesehen werden bei der Beurteilung einer Religion. Die einzige, deren Lehrgehalt sich mächtiger erwiesen zu haben scheint als alle sonstigen Momente, ist der Islam. Woher diese Ausnahmestellung? Das weiß ich nicht. Vermute jedoch, daß es sich nicht wirklich um eine Ausnahmestellung handelt, da in Persien, dem einzigen islamischen Lande von geistig reger Bevölkerung, die Uranlage im Sufismus und Bahaitum nach wie vor zum Ausdruck kommt.

UDAIPUR

Zu Beginn eines Schauspiels an Fürstenhöfen des mittelalterlichen Indien pflegte der Direktor auf die kahlen Bretter hinauszutreten und dem Zuschauerkreise zu erzählen, was er im Geiste um sich sah; seine Worte riefen in deren Bewußtsein die entsprechenden Bilder wach, und das waren dann die Dekorationen und Kulissen. Beim Publikum wurde so viel Einbildungskraft vorausgesetzt, daß es ein Imaginiertes als dauernd gegenwärtigen Rahmen eines Wirklichen im Auge zu behalten imstande wäre. — Durch solche Evokation scheint mir Udaipur entstanden, im selben Sinne wirklich zu sein. Udaipur wirkt so unwahrscheinlich in seiner Schönheit, daß ich, wie's beim Träumen geht, mitten drinnen stehe, betrachte, genieße — und an mein Erleben zugleich nicht glauben mag.

In götterwürdiger Pracht und Größe ragt das Königsschloß im Hintergrunde auf. In der terrassenförmig an-

steigenden Stadt drängt sich das Volk; stolze Ritter sprengen einher, weiblich-schöne Epheben lehnen scherzend vor den Waffenschmieden, und wieder und wieder zerteilt die dunkele Masse eines Elefanten das schimmernde Gewoge der Menschen. In den Gärten, woselbst seltene Blumen sprießen und Marmorfontänen um die heißeste Mittagszeit weithin erfrischende Kühle verbreiten, flattern Märchenvögel umher, schön wie Juwelen. Den See, in dem Udaipur sich spiegelt, bevölkern Ibisse, Löffler und Marabus, dem Menschen freund; am Ufer treten Hindinnen und Gazellen zutraulich zum Lustwandelnden hinaus. Die Inseln sind von köstlichen Kiosken geschmückt, die zu heimlichen Freuden laden. Goldene Gondeln, von denen Gesang und Zimbelklang herübertönt, durchgleiten die Fluten. Und wenn es Abend wird, wenn die Sonne auf dem Marmor der Paläste abgeklungen ist und der See sich vom Purpur ins Violette und von diesem ins Unsichtbare verfärbt hat, läuten silberne Glöcklein die Märchenstadt zur Ruh.

Hier könnte ich nur rasten, nur genießen, nur lieben und glücklich sein; hier wäre es lächerlich, anders leben zu wollen. So war wohl die Atmosphäre einer indischen *Cour d'amour*. Bisher hatte es mich Mühe gekostet, mich in das Liebesleben indischer Höfe hineinzuversetzen, wie es mir aus der Dichtung des Mittelalters entgegentrat; dieses Lieben schien mir so unwirklich in seinem passiven Sehnen, seinem Überschwang ohne Kraft, seiner Unrast inmitten der Sicherheit. Dieses „Unwirkliche" ist eben die Wirklichkeit jener unwahrscheinlichen Welt gewesen; hier hat eine übersteigerte Kultur sich über die Natur hinweggesetzt. Das Lieben als eigentliche Kunst hat der Westen niemals gekannt. Was man dort als „Liebeskunst" bezeichnet, ist nicht Kunst, sondern Diplomatie. Dieser bedurfte es an den indischen Liebeshöfen

nicht, denn der Zweck erschien von vornherein erreicht; von Hause aus besaß man, was man begehrte, und zur Sehnsucht nach Unbekanntem fehlten Ansporn und Gelegenheit. Solche Befriedigtheit stumpft in der Regel ab. In diesen Kreisen jedoch von raffiniertester Sinnenkultur, wo die Schönheit als Selbstzweck herrschte, hat sie die Liebe zu einer echten Kunst transfiguriert, eines Sinns mit der Musik, der Poesie. Bei diesem Lieben gehörte alle Dramatik dem Reiche der Einbildung an. Die Phantasie hatte alle Fabel und Handlung aus sich heraus zu gebären, die Leiden zugleich und die Hindernisse, die Bangigkeit und die Hoffnung, denn ihnen fehlte jeder wirkliche Hintergrund; hier wurden Gefühle geweckt und fortgesponnen, wie der Musiker zur Laute improvisiert. Und dieses Wunder war möglich, wurde wirklich, weil die Menschen jener wunderbaren Zeit ganz wunderbar fein und tief gebildet waren.

Diese Kultur gehört längst vergangenen Zeiten an. Doch wie ich durch die schimmernden Gemächer schritt, die Kioske und schwebenden Gärten, die einstmals ihr Schauplatz waren, da wurde mir ihr Geist gegenwärtig, und bittere Wehmut erfüllte bald mein Herz. Wie sehr geht der modernen Geselligkeit aller künstlerische Eigenwert ab! Nicht, daß es ihr an erotischem Unter- und Hintergrund fehlte — das Erotische muß der neutrale Kanevas, das tragende Gewebe sein, auf dem Phantasie und Geschmack gefällige Muster wirken; und diese Muster sind heute, wo vorhanden, fadenscheinig und schlecht. In nordischen Landen waren sie niemals gut. Dort geschieht es zu selten, daß ein Mann von Frauen erzogen, gebildet wird; ohne Zucht entwickelt sich sein Erotisches nicht, und da die Frau ihrerseits nur ausnahmsweise höheren Anforderungen genügt, als vom Manne unmittelbar an sie gestellt werden, so findet kein

Fortschritt statt. Der germanische Mann kennt in Sachen der Liebe meist nur zweierlei: das Laster und die Ehe; beide aber sind gleich schlechte erotische Bildungsmittel; beide begünstigen das Sichgehenlassen; beide entspannen. Die erotische Gespanntheit, die niemals nachlassen darf, wenn der Mann als Sinnenwesen auf der Höhe bleiben soll, wird nur durch solchen Umgang gefördert und gesteigert, der ihm die Auslösung als immer möglich in der Idee und in der Praxis als dauernd fraglich vorhält, und diesen bieten weder Gattinnen noch Dirnen. Im Orient noch heute und im Westen zur Zeit des klassischen Altertums war der entsprechende Frauentypus nur unter Hetären zu finden. Von der Renaissance an hat er sich mehr und mehr von einer bestimmten Kaste losgelöst, und seit dem 18. Jahrhundert fällt er zusammen mit dem Idealtypus der Dame der großen Welt. Die antike Hetäre und die moderne Grande-Dame sind in der Tat eines Geistes, eines Wesens; nur steht diese, als die universellere, höher. Was verdankt nicht der Mann dem Verkehr mit solchen Frauen! Und wie sehr merkt man es ihm an, wenn ihre feinen Hände ihn geformt haben! Die größere Anmut (sowohl physisch als geistig und emotionell), die der kultivierte Romane dem Germanen gegenüber besitzt, rührt eben daher, daß jener, im Gegensatz zu diesem, solcher Bildung meist teilhaftig geworden ist. Es ist Verblendung, beinahe eine Sünde wider den Heiligen Geist, das Erotische aus dem Leben zu verbannen, wie dies der Puritanismus aller Länder und Zeiten tut: es bezeichnet recht eigentlich den Angelpunkt der Menschennatur. Vom Erotischen aus kann jede Saite seines Wesens zum Schwingen gebracht werden, und die tiefsten sind meist von ihm aus angeklungen. Aber freilich muß die Frau ihr Metier verstehen. Sie muß es verstehen, das Erotische als Kanevas

zu behandeln und die Fäden hin- und herschießen zu lassen, bis daß ein köstliches Muster entstanden ist; sie muß es verstehen, den Mann zum Sticken zu zwingen, zur Erfindung immer neuer Arabesken, immer feinerer Nuancen und Tönungen. Und ist sie vollendet gebildet, so gelingt es ihr gar, den Diplomaten zum Künstler zu machen, das brutale Begehren in Sehnsucht nach Schönheit umzuwandeln. Dieses haben die großen Frauen der Glanzperioden romanischer Kultur gekonnt, daher das Dasein eben dieser Kultur. Heute hingegen ist der Sinn für Stickerei selbst in Frankreich fast dahingeschwunden. Das Begehren, das sich doch von selbst versteht, wird wieder und wieder betont, unterstrichen, übertrieben; anstatt daß die Männer im Frauenkreise geistreich würden, werden sie roh. Sie werden es notwendig, weil eben die Frauen selbst an Stickerei immer weniger Gefallen finden und den nackten Kanevas dem Teppich vorziehen. — Wie anders war es im mittelalterlichen Indien! Hier fehlte aller Reiz des Ungewissen; man hatte die Frauen, um die man warb. Hier waren die äußeren Verhältnisse an sich der Regsamkeit nicht günstiger als in der Ehe. Aber wie es hier und da auch Ehemänner gibt, deren Einbildungskraft die Trägheit überwindet, so verstanden es die wunderbaren Menschen dieser Zeit, ohne äußere Hilfsmittel, ganz aus sich selbst heraus, eben das und mehr an erotischer Kultur zu erschaffen, was zu den besten Zeiten Italiens und Frankreichs je entstand.

Wird sich jemand verletzt fühlen dadurch, daß ich die Hetäre und die Grande-Dame einem identischen Typus zuzähle? — Die Tatsachen kann ich nicht ändern. Es ist nun einmal so, daß nur die Frau von polygamer Anlage, von weitem Gefühlshorizont, von vielfältigen Sympathien und von nicht allzu eindeutigem Charakter zur Stellung

der Herrscherin, der Muse und Sibylle berufen ist. Die Tugenden der Hausmutter schließen Wirken ins Weite und Große aus; das Weib, das letzteres anstrebt, beweist eben damit, daß es keine ist. Man sollte endlich zur Erkenntnis gelangen, daß das „Moralische" keinen möglichen Generalnenner für die idealen Bestrebungen des Menschen abgibt; daß manche höchste, unersetzliche Werte nur im Gegensatz zu den Richtlinien der Moral der Verwirklichung fähig sind. Eine der wenigen Damen der großen Welt, die sich heute dem Typus einer Aspasia nähern, fragte mich einst, ob ich sie für untreu hielte? Gewiß nicht, erwiderte ich ihr, denn in ihrem Falle stelle sich die Frage der Treue nicht. Um vielen das Außerordentliche zu bedeuten, was sie allein in ihrem Kreise bedeuten konnte, mußte sie den Einzelnen in gewissem Sinne preisgeben. Und sie hätte sich schwer versündigt, wenn sie ihr höchstes Können moralischen Bedenken geopfert hätte. Man sollte endlich erkennen, daß überhaupt kein Generalnenner für die idealen Bestrebungen des Menschen denkbar ist, es sei denn, man wähle einen dermaßen abstrakten Begriff, daß er jeden nur möglichen Inhalt einschließt. So sind alle auf das Streben nach Vollendung zurückzuführen, denn das ist in der Tat ihrer aller Sinn. Aber wer sieht nicht, daß es unzählige Formen möglicher Vollendung gibt, so daß die scheinbare Vereinheitlichung nur eine Neufassung des Problems bedeutet? Tatsächlich kann eine Art Vollendung nur auf Kosten von anderen gedeihen. Die Wunderwerke der griechischen Kunst wären unerschaffen geblieben ohne Nichtachtung und Vergewaltigung des kleinen Mannes; höchste Kultur ist nur in aristokratischen Gemeinwesen möglich, die als solche ausschließlich sind; ästhetische Vollendung liegt in anderer Dimension als die moralische und nicht selten im rechten Winkel zu ihr;

das Ideal der Demokratie ist kulturfeindlich, das der allumfassenden Liebe schließt die männlichen Tugenden aus usw. usw. Nun kann man die Behauptung aufstellen — und das ist häufig geschehen — daß neben dem des moralisch Guten alle anderen Ideale unwesentlich seien: aber sogar unter dieser vereinfachenden Voraussetzung ist ein allumfassendes konkretes Ideal nicht auszudenken; ein Zustand, meine ich, der alles moralisch Gute im Menschen zur Vollendung brächte. Im Fall der oberflächlichsten Verwirklichung der moralischen Ideals, in der Form allseitiger praktischer Menschenliebe, tritt dies darin zutage, daß der Einzelne ethisch verkümmert: gerade weil er sich andauernd für andere betätigt, gelangt er zu keiner Vertiefung seiner selbst; diese Verkörperung hat denn auch keinen tiefen Menschen je befriedigt. Allein die höheren sind nicht minder begrenzte Gestaltungen, konnten gleichfalls nur auf Kosten anderer Möglichkeiten zum Guten entstehen. Der Mönch muß die tiefethischen Familientriebe in sich ertöten, der Freundschaft entsagen, irdischer Vollendung gegenüber gleichgültig werden; bei der innerweltlichen Askese wiederum, deren Idee der Protestantismus aus der Erkenntnis der Beschränkungen des Mönchsideals heraus geboren hat, kommt es nie zu dem innerlichen Freiwerden, in dem das erhabenste Ziel religiösen Fortschreitens besteht. Es ist eben nicht möglich, eine bestimmte Gestalt zu erdenken, die alles Gute im Menschen zu vollendeter Ausprägung brächte, noch weniger eine solche zu konstruieren, die alles Ideale überhaupt in sich zusammenfaßte. Die Ideale leben eins auf Kosten des anderen, nicht anders wie dies die Organismen tun. Wohl gibt es höhere und niedere Ideale, gleichwie es höhere und niedere Tiere gibt, doch das geheimnisvolle Band, das sie verknüpft, verbietet es, die einen um der anderen willen

auszurotten: indem man das scheinbar Minderwertige bekämpft, untergräbt man dem Wertvolleren den Boden. Und dann verdient das „Minderwertige" diese Bezeichnung nie absolut: es schließt allemal positive Möglichkeiten ein, die das Höhere als solches nicht birgt. So steht es mit dem Erotischen. Wohl handelt es sich hier um keinen höheren Trieb, und die höchsten Gestaltungen, deren er fähig ist, halten an Menschheitswert den Vergleich mit anderen nicht aus. Immerhin sind diese Gestaltungen nicht bloß als solche schön, so daß es eine Verödung der Welt bedingte, wenn sie verschwänden: sie stehen in so intimem Wechselverhältnis zu anderen, höheren, daß das Dasein dieser an jene schlechthin gekettet scheint; nur auf dem Untergrunde erotischer Kultur kann künstlerische wachsen und gedeihen. Die Puritanerseele wirkt dürftig im Vergleich zur katholischen; Tugendbolde sind allemal Krüppel, unsinnliche Naturen der religiösen Vertiefung unfähig. Ich für meine Person bescheide mich bei der Feststellung des Tatbestandes und verzichte darauf, die Widersprüche im Geiste auflösen zu wollen, die in Wirklichkeit, was immer man sage, bestehen; ich halte es für ungebildet, aus Vernunfterwägungen von zweifelhafter Stichhaltigkeit heraus den eigentümlichen Charakter der Welt hinwegzudeuten. Und finde es am ersprießlichsten, das Positive der Erscheinungen allein im Auge zu behalten. In irgendeinem Sinne führt jede Tendenz zum Guten; diesen Sinn im einzelnen zu erfassen, ist das Grundproblem der Lebenskunst; ihn im Zusammenhang zu übersehen, das Schlußziel menschlicher Weisheit.

TSCHITOR

Als strategischer Schlüssel zu Mewar, als wichtigste Feste Rajasthans, hat Tschitor, bis daß die Engländer kamen, nur ausnahmsweise ein unblutiges Jahr erlebt. Mit Tschitor sind die stolzesten Erinnerungen der stolzen Rajputs verknüpft; und das will sagen: vielleicht keine Stätte der Welt ist der Schauplatz eines gleichen Heldenmuts, eines gleichen Rittersinns, einer gleich adeligen Todesbereitschaft gewesen. Hier fiel Bagh Singh, das Haupt der Deolia Pratapgarh, im Kampf gegen Bahadur Schah von Guzerat; hier war es, daß Padmani, die wunderschöne Königin, die zu gewinnen Ala-Uddin-Khilji die Festung bestürmte, da alle Aussicht auf Sieg geschwunden war, mit sämtlichen Rajputfrauen den Tod in den Flammen suchte und fand, während Bhim Singh mit seinem ganzen Stamme um die Mauern dahinsank; hier focht Jaimall von Bednors Braut Seite an Seite mit ihrem Gemahl gegen des großen Akbar Legionen. — Wie seltsam, im Inderland eine Atmosphäre einzuatmen, deren Wesen geschichtlich ist! Der Hindu, den ich bis hierher gekannt, weiß nichts von geschichtlichen Ereignissen; ihm fließt das Leben als Mythe hin. Und sein Seelenwanderungsglaube, der dem Geschehen das Pathos der Einmaligkeit raubt, nimmt der Historie damit allen Sinn. Auch ich kann sie als solche noch nicht ernst nehmen. Und wenn Tschitor mir nun doch unmittelbar auf Sinne und Seele wirkt, so geschieht dies auf einem Umwege, der das Historische gewissermaßen unhistorisch macht. Den Göttern, deren fließende Vorstellungen den Hintergrund des Weltgeschehens bilden, erscheint es nicht sonderlich wichtig, ob sie sich zu „wirklichen" Ereignissen verdichten. Nur dort, wo das Ideelle im Realen seine höchste Vollendung

erfährt, werden sie aufmerksam auf unsere Welt. So haben sie einst an dem großen Kriege zwischen Kuru- und Pandusöhnen aufrichtigen Anteil genommen. Im gleichen Sinne fesselt mich Tschitor: mehr als hier wirklich ward, ist im Ideenreich nie vorgebildet gewesen.

Die großen Zeiten des indischen Rittertums sollen vergangen sein. Das mag sein: aber sein Geist ist noch lebendig. Wenn ich die Rajputs betrachte, so sage ich mir: es biete sich die Gelegenheit, und ihr Heldensinn bewährt sich aufs neue. Die sind heute noch geradeso gesinnt, wie unsere Vorfahren es im 11. Jahrhundert waren, als das Rolandslied aus aller Munde klang. Es sind Ritter durch und durch; Paladine ohne Falsch, Furcht und Tadel, so edel und hochgezüchtet, wie solches sonst nur mehr Pferde sind. Die Geschichte registriert nicht alles, was lebt und wirklich ist, sie weiß nur von dem Teil, welcher unmittelbar ins materielle Geschehen eingreift; so gelangt sie zu der Fiktion einer Ablösung der sich folgenden Epochen. In Wahrheit bestehen sie alle in- und miteinander fort. Wie kein Zustand des Einzelnen buchstäblich vergeht, sondern nur abtritt von der Bühne des Wirkens, so dauern die historischen Zustände noch fort, die in die Weltbewegung längst nicht mehr eingreifen. Ich kenne Kreise, in denen das 18. Jahrhundert noch fortlebt, Provinzen, in welchen noch heute der Geist des Reformationszeitalters herrscht. Sicher gibt es noch Chaldäer, Sumerier, Phöniker; nur sind sie nicht leicht zu entdecken ... Gespenster erfüllen diese Welt. Und dort gerade gehen sie am lautesten um, wo ihr Dasein am entschiedensten geleugnet wird. Woher die Vieldeutigkeit des modernen geschichtlich denkenden Menschen, seine Unbefriedigtheit, sein Verfeindetsein mit seiner Welt? Er will anders sein, als er ist. Er will sich gewaltsam einfügen

in eine Konstruktion. In seinem Aberglauben an seine Geschichtlichkeit will er das in sich totschweigen, was zu der Zeit nicht stimmt. Was Wunder, daß die verdrängten Geister Lärm schlagen? So manchen vielversprechenden Genius haben sie aus diesem Leben schon hinausgeschrien. — Die Rajputs jedoch, deren Zeiten längst vorüber sind, diese homerischen Helden im Jahrhundert der Industrie, leben herrlich und unbefangen fort.

Es war Nacht geworden, als mich der Elefant, lautlos auftretend, von der Felsenfeste talabwärts trug. Ich lag auf der gepolsterten Plattform, die Erde unsichtbar unter mir, das Auge in den Sternen verloren. Jedes Bewußtsein einer bestimmten Daseinsform war mir abhanden gekommen. Wer ich war, wo ich war, was ich tat — ich wußte es nicht. Ich wußte nicht mehr, daß ich auf einem Elefanten lag: seitdem ich mich an den Rhythmus seines Ganges gewöhnt hatte, existierte er für mich nicht mehr. Ich fuhr nicht, ich ritt nicht, ich flog nicht; ganz sicher ging ich nicht; von der Erde war nichts zu erkennen. Nur Himmelskörper umgaben mich. Und mit der selbstverständlichen Sicherheit des Träumenden schwebte ich durch den weiten Weltraum hin. Im Grunde war mir, als befände ich mich überhaupt nicht mehr im Raum. Es war jener seltsame Zustand der Entäußerung, den ich sonst nur an der Schwelle des Todes gekannt habe, wo intensives Daseinsgefühl mit der Verflüchtigung alles Wirklichen zupaar geht. Man kann nicht fest behaupten, daß man noch existiert; man vergeht mit der Welt ringsum. Und doch ist man da, mehr denn je sonst, seiner Wesenhaftigkeit sicher.

Wie ich absteigen mußte und beim grellen Fackelschein wie zum erstenmal des Leviathans ansichtig ward, dem ich mich anvertraut hatte, da durchschauerte es mich. Es mag doch sein,

daß die Erde auf einer Schildkröte ruht. Denn mehr als deren Bewohner spüren könnten, daß sie von Lebendigem getragen wird, habe ich vom Ungeheuer unter mir nicht wahrgenommen.

DSCHAIPUR

Wie wenig mein Unterbewußtes noch immer von europäischen Vorurteilen frei ist! Es stört mich — anders kann ich es nicht bezeichnen — daß es in Indien Menschen wie die Rajputs gibt! Ich glaube eben doch an „den" Inder, und diesen Typus habe ich vom Brahmanen abstrahiert, dem femininen, geschmeidigen Intellektuellen; so daß es mich wie ein „Widerspruch" berührt, daß ich mich nun unter Indern befinde, die den fränkischen Baronen des Mittelalters ähnlicher sehen als der Masse ihrer Volksgenossen. Dabei sollte ich es längst schon verlernt haben, die europäischen Allgemeinbegriffe Nation, Rasse, Volk usw. auf Indien anzuwenden. Wie ich zu Ramēshvaram den ersten Überblick über die Stämme Hindustans gewann — und dort waren es doch Bekenner eines Glaubens! —, da mußte ich an die Ilias denken; wie sich die Myrmidonen für Homer von Spartanern und Phokern nicht minder unterschieden als von den Troern; wie es für ihn, trotz bestehender Sprachgemeinschaft, kaum so etwas wie „Griechen" gab. Nur daß die verschiedenen Stämme Hindustans nicht eine, sondern hundert Sprachen reden. Was ich seither nun erfahren habe, hätte mir den Glauben an „den" Inder vollends nehmen sollen; eine kleine Tagereise hat mich nicht selten gleich verschiedene Aspekte der Menschheit kennen gelehrt, als wenn ich von Island auf einmal nach Sizilien hinübergesetzt wäre. Welcher Allgemeinbegriff ist auf die Völker Indiens überhaupt anwendbar? Ausschließlich derjenige

der „Kaste", wie ihn der indische Volksmund anwendet. Der begreift in sich nichts Eindeutig-Bestimmtes: Kaste wird jede Gemeinschaft genannt, die in irgendeinem Sinne ausschließlich erscheint. Bald wurzelt sie im Blute — die Abkömmlinge der Mongolen sind anderer „Kaste" als die Hindus; bald im Glauben, wie im Falle der Sikhs; hier geht ihr Begriff auf geographische Abgeschlossenheit zurück, dort wieder auf eine gleichartige Beschäftigung. Im wissenschaftlichen Sinne genau sind die Inder niemals gewesen. Wieder und wieder ist das Pathos der Blutsgemeinschaft durch Adoptionsmöglichkeiten gemildert worden, wieder und wieder hat ein religiöser Verband Andersgläubige in sich aufgesogen. Die Hindus haben immer nur als Künstler unterschieden, d. h. vom Standpunkte einer gegebenen Gegenwart aus. Von dort aus aber haben sie besser beobachtet und aus ihren Beobachtungen weitgehendere Konsequenzen gezogen als irgendein Volk. Jeder Gruppe wird ihr Typus unbedingt zugestanden, mit bewunderungswürdiger Weitherzigkeit. Es erstehe im Schoße eines Glaubens eine Sekte, eine Häresie: sobald sie soweit fest begründet erscheint, daß sie einen neuen Typus erschaffen hat, wird sie als neue Kaste gelten gelassen. So findet der Hindu, welchem Töten ein Sakrileg und Fleischessen ein Greuel ist, kein Ärgernis darin, daß er Glaubensgenossen besitzt, die, wie die Rajputs, Raubtiere sind. Er beurteilt die verschiedenen Kasten nicht anders als die verschiedenen Tierspezies, welche alle von Gott erschaffen sind und alle ein Recht zum Leben haben; weiter denkt er in der Regel nicht nach. Tut er es aber, dann lehrt ihn sein Glaube sofort die Vorzüglichkeit der bestehenden Ordnung einsehen: die Seele muß durch vielfältige Verkörperungen hindurchgehen, um alle nur denkbaren Erfahrungen durchzumachen. Wohl gibt es höhere

und niedere Daseinsformen; der Brahmane steht über dem Kshattrya. Doch ist dessen Typus nicht minder notwendig und gottgewollt, da keine Seele zum Glück des Wissenden reif erscheint, die nicht vorher einem Kämpfer innegewohnt hat.

Die Schwächen dieser Anschauungsart liegen zutage: ihr ist es zu danken, daß Indien eine Einheit nicht allein nie gebildet hat, sondern unmöglich hätte bilden können. Es gibt keine indische Nation, keinen indischen Glauben, keinen indischen Geist. Andererseits: wie wunderbar reich und gegliedert ist die indische Menschheit! Wie fabelhaft ausgeprägt ist jeder Typus! Überall, wo, wie im Orient, der Einzelne nicht ausgesprochen einzig ist, wird er am meisten er selbst, indem er seinen Typus vollendet. Nun haben die Inder soviel Typen unterschieden, als sich vernünftigerweise unterscheiden lassen, und sind bereit, jeden neuerstehenden gelten zu lassen: also besteht für den Einzelnen kaum Gefahr, daß die Kaste seine Eigenart unterdrückte. Wirklich: mehr und mehr gewinne ich den Eindruck, daß das Kastensystem dem Einzelnen, in der Idee wenigstens, mehr freien Spielraum läßt, als es das unserige tut, das jede Typik verleugnet. Wenn jeder von uns sich seines tiefsten Seins bewußt wäre und dieses unbefangen zum Ausdruck brächte, dann freilich dürfte unser System als das denkbar vollkommenste gelten; allein der Europäer, der seines Typus nicht eingedenk ist, richtet sich desto sklavischer nach abstrakten Normen, deren Grenzen mehr drücken, als jedes Kastenvorurteil. Der Europäer will schlankweg „Mensch" sein, vergessend, daß es ein solches Wesen nicht gibt, weshalb sein wachsendes Einheitsbewußtsein nicht Vertiefung, sondern Uniformierung der Oberfläche bedingt. Nirgends nun dürfte Einheitsbewußtsein tiefer wurzeln und allgemeiner

verbreitet sein, als unter Indern; aber dort setzt es gleichzeitig die Ausschließlichkeit des Phänomens. So ist die indische Menschheit, die an die Persönlichkeit nicht glaubt, weit vielgestaltiger und reicher gegliedert, als die individualistisch denkende des modernen Westens.

Es ist ein hoher Genuß, durch die rosenrote Stadt zu lustwandeln. Wie prachtvoll sehen diese Rajputs aus! Das Leben in Dschaipur verläuft nicht anders, als an den Höfen der Fürsten aus der Heldenzeit, wie es Valmiki im Ramāyāna geschildert hat. Übermorgen wird Englands Königin zum Besuch erwartet. Durch alle Tore ziehen Ritter ein, waffenklirrend, mit ihren Reisigen und Mannen. Der Bruder des Maharaja, eine gebietende Gestalt, reitet in purpurnem Kaftan auf goldgeschmücktem Elephanten durch die Straßen, um die Vorbereitungen zum Empfang zu überwachen. Eben jetzt ziehen die Naga-(Schlangen-) Truppen an mir vorüber: junge Edelleute in grünen enganliegenden Rüstungen, deren Vordermänner während des Marsches einen wilden Schwertertanz aufführen.

Die Welt der Rajputs ist allerdings mittelalterlich, so sehr, daß kein Knabe, dessen Vorstellungen durch Fouquésche Romane gebildet wurden, an dieser Wirklichkeit eine Enttäuschung erlebte. In Dschaipur wird nicht geritten, sondern gesprengt; alle ritterlichen Künste werden gepflegt; nur Rittertugenden gelten, nur Ritter zählen. Hier herrscht jene exzessive Einseitigkeit, die allein zur Prägung dauerhafter und starker Formen führt.

Ohne Zweifel ist es besser, wenn die Macht der Vererbung überschätzt, als wenn sie unterschätzt wird. Edlere Typen als diese Rajputs gibt es nicht; so ausgeglichen-gleichmäßig

schön, wie dieser Menschenschlag, sind die edelsten Rassenherden selten. Wie kümmerlich nehmen sich die Träger unserer alten Namen, deren älteste doch von gestern datieren, verglichen mit den indischen, neben einem beliebigen Rajput aus! — Hier handelt es sich um den größten Triumph der Menschenzüchtung, von dem ich wüßte; daß die Ergebnisse nach Jahrhunderten, vielleicht Jahrtausenden noch so weiser Inzucht den höchsten Anforderungen genügen, so daß gar keine Degenerationserscheinungen festzustellen sind, bedeutet ein Unerhörtes. Woher dieser Erfolg? Auf die physisch-biologische Seite des Problems mag ich nicht eingehen, da es zu dessen Lösung noch an Daten fehlt. Sei es, weil sie sich weniger verausgaben als wir, weil ihre nervöse Grundanlage robuster, ihre Variabilität geringer ist (was der Erhaltung und Festigung des Typus zugute kommt) — sicher sind die Rassen des Orients im allgemeinen langlebiger als die unserigen, scheint dort der Fortbestand eines Typus weniger gefährdet als bei uns. Aber mit dem Hinweise auf die physischen Bedingungen ist nur eine Seite des Problems ins Auge gefaßt: weshalb wirken die Vererbungsgesetze beim Menschen nie auch nur annähernd so sicher wie beim Vieh? Weil bei jenem auch psychische Umstände mitspielen, weil diese vielfach die entscheidenden sind. Sicher ist die wunderbare Konstanz, mit der sich der Typus unter den Rajputs fortvererbt, zum größten Teil auf psychische Verhältnisse zurückzuführen.

Was in Europa geschehen ist und geschieht, läßt mir an der Richtigkeit dieser Auffassung wenig Zweifel übrig. Bis zum Anbruche der Neuzeit, der antistatischen, waren auch unsere Geschlechter viel langlebiger, vererbten sich die Typen auch bei uns viel sicherer fort, als seither geschieht; und noch heute stellen der Junker und der Bauer — diejenigen also, die sich zur statischesten Weltansicht bekennen — von

allen die dauerhaftesten dar. Der Mensch des Mittelalters glaubte an sich, als an den Träger einer spezifischen Form. Jeder Rittersproß setzte als selbstverständlich voraus, daß er kraft seines Blutes der Rittertugenden teilhaftig war — und so ergriffen diese meistens von ihm Besitz. Der bestimmte Glaube schuf dann aus sich heraus die weiteren Umstände, die der Festigung des Typus zugute kamen: die Meidung des Verkehrs mit Angehörigen anderer Kasten, die schnelle und vollständige Ausmerzung aus der Art geschlagener, die Rücksicht bei der Brautwahl auf ein Optimum für die zu gewärtigende Nachkommenschaft, eine unaufhörliche Selbsterziehung im Sinne des Standesideals usw. Seitdem die alten Formen an Prestige verloren haben, seitdem keine mehr als notwendig gilt und das Ideal des Aufsteigens in der sozialen Ordnung das ursprüngliche einer vollendeten Ausfüllung der Stellung, in der und zu der einer geboren ward, abgelöst hat, seitdem wirken die psychischen Umstände unter uns der Erhaltung des Typus entgegen. Kein Wunder, daß dieser seither immer mehr an Lebenskraft einbüßt. Die psychischen Anlagen eines Menschen sind niemals eindeutig von Hause aus, sondern vielfacher Gestaltung fähig. Wird die Form nun von dem, der sie trägt, nicht ernst genommen, so ergibt dies mit Unvermeidlichkeit Charakterlosigkeit, welche langsam, aber sicher von der Psyche auf die Physis hinübergreift. Nur was dem Menschen ein Ideal bedeutet, bleibt dauernd vitalisiert. Herrscherhäuser entarten langsamer als alle anderen, weil sie von den mächtigsten Idealen getragen werden; der Landadel entartet langsamer als das Patriziat, weil die Basis seiner Idealität eine tiefere ist. Überall unter Menschen entscheiden psychische Umstände; wo diese der Konsolidierung des Typus entgegenwirken, dort nützt alle Reinzucht nichts.

Die allgemeine Lebensanschauung des Orients entspricht unserer mittelalterlichen. Der Orient glaubt an seine Formen. Daß aber dieser Glaube hier mehr vermag, als er je bei uns vermocht hat, das liegt an seiner ungleich größeren Intensität. Hier komme ich denn endlich auf ein Problem zu sprechen, das mich seit dem ersten Tage meines Aufenthaltes auf indischem Boden beschäftigt hat: die Glaubenskraft des Inders übersteigt alle, selbst die extravagantesten Vorstellungen, die der Abendländer sich machen kann. Sein Glaube ist erschütterungsunfähig. Man beweise ihm was und soviel man will, er hält an seinen Vorstellungen fest, wie ein Achtfuß am einmal ergriffenen Gegenstande. So glaubt er an seine Kaste mit eben der Inbrunst, mit der Luther an Gott geglaubt hat. Damit ist eine Bewußtseinslage geschaffen, in der Energien sich auswirken können, welche sonst außer Spiel bleiben: die Kräfte, welche „Berge versetzen". So kommt es, daß die Vererbung in Indien zustande bringt, was eigentlich über ihre Kraft geht. Schon bei uns ist die Fortdauer von Familientypen zu einem erheblichen Grade psychisch bedingt: der fortgesetzte Wunsch, einem Vorbilde gleichzukommen, führt diese Verwirklichung auf die Dauer herbei. Unter indischen Rittern, mit ihrer gigantischen Glaubenskraft, der großen Eindeutigkeit ihrer Naturanlage und der im ganzen einfacheren Psyche, geschieht gleiches im höchsten Grad.

Von hier aus gelingt es denn auch, der viel verschrienen Kastenordnung gerecht zu werden. Deren Grundlage ist zum großen Teil imaginär. Die Voraussetzung der durchgehenden Blutdifferenz hält der Kritik nicht stand; die Gesetze der Vererbung wirken nicht halb so eindeutig, wie die Hindus dies annehmen; das vielverschränkte abstrakte System, welches heute die Gliederungen der Gesellschaft

einfaßt, ist nicht allein unvollkommen, sondern willkürlich und vielfach widernatürlich. Kein Wunder daher, daß alle, welche Indien nur äußerlich kennen, es als Monstrosität verdammen. Tatsächlich bewährt es sich reichlich so gut als irgendeines, das der vernünftigere Westen bisher ersann, weil eben in Indien ein Faktor das Hauptmoment bedeutet, der im Okzident kaum in Frage kommt: eine schier grenzenlose Glaubenskraft. Der Inder glaubt nun einmal an die geistige Begabung des Brahmanen, an den Rittersinn des Kschattrya, die wirtschaftliche Tüchtigkeit des Vaiçya und die Dienstprädestiniertheit des Çudra; er glaubt mit beinahe gleicher Intensität an die spezifischen Tugenden jeder Unterkaste. Was ist der Erfolg? Es sind psychische Vorbedingungen geschaffen, dank welchen der geringste Keim, der den Glaubensvoraussetzungen entspricht, sich frei entfalten kann, während alle anderen baldigst absterben, so daß die Brahmanenkaste z. B. soviel Denker und Priester wirklich liefert, als sie im günstigsten Falle liefern könnte, während die Untüchtigen unbemerkt bleiben. Der Mensch bemerkt nie, was seinem festen Glauben entgegensteht. Auf die Dauer schafft dieser die Wirklichkeit, die ihm entspricht. Und die vorausgesetzten Sondergaben jeder Kaste erben sich sicherer fort, als mit den Naturgesetzen vereinbar scheint, weil niemand diese kennt. Das heißt, die Erziehung vollendet, was die Vererbung angebahnt hatte. So ist es denn zweifelsohne ersprießlicher, wie ich zu Anfang schrieb, daß die Macht der Vererbung überschätzt, als daß sie unterschätzt wird: ihre Macht ist durch schöpferischen Glauben einer ungeheuren Steigerung fähig.

Und von hier aus denke ich zurück an die Grundlehren der indischen Philosophie. Wenn es irgendeinem Volke nahegelegt worden ist, geistige Bindungen zu hypostasieren, so

gilt dies vom indischen. Hier, mehr als irgendwo sonst, haben psychische Umstände den Charakter der materiellen Wirklichkeit bestimmt; reicher, als irgendwo sonst, ist diese Wirklichkeit gegliedert; nirgends auf der Welt erscheint der Typus als Typus auch nur annähernd so substanziell. Und doch sind die indischen Denker nie darauf verfallen, was die westlichen aus soviel dürftigerem Anlaß stets getan haben, die Gestaltungen metaphysisch ernst zu nehmen. Ihnen war die Erwägung ein Selbstverständliches, die bei uns noch als Paradoxon wirkt: daß, was willkürlich gesetzt, erschaffen werden kann, eben deshalb nicht notwendig ist. Ich blicke mit den Augen eines Rishi auf das bunte Schauspiel vor mir hin: ist die Welt nicht nur deshalb so, wie sie ist, weil sie auch anders hätte sein können? Wie stark scheint die Lokalfarbe von Dschaipur! Und doch: konzentriere ich auf sie meinen Geist, so verblaßt sie, verflüchtigt sie sich, und alle Umrisse verfließen.

LAHORE

Nun bin ich im nördlichen Pendschab, einer völlig neuen Welt vom Standpunkte dessen geurteilt, der nur Indien kennte. Mir aber scheint sie nur allzu vertraut: in Lahore sieht es um Weihnachten kaum anders aus, als um die gleiche Zeit im gemäßigten Europa. Wenigstens kann ich, der flüchtige Besucher, keinen wesentlichen Unterschied erkennen, weil der Rahmen, in dem mein Leben sich abspielt, vollkommen europäisch ist. Meinen Geist verdrießt das nicht wenig: wozu bin ich hierher gereist? Der „Bruder Esel“ jedoch, das Fleisch, das Gewohnheitstier freut sich gewaltig; oft muß ich auflachen darüber, wie sehr er Küche, Komfort, die ganze Atmosphäre genießt. Selbst das scheint seine

Freude nicht zu schmälern, daß er sich gleich in erster Stunde eine böse Erkältung zugezogen hat: auch die gehört ja mit zum nordischen Winter. So sind dem anhänglichen Bauernweib sogar die Schläge des heimgekehrten Gatten lieb . . .

Ich muß fort. Gemütlich darf es nicht werden. Wieviel macht einem dieser Zustand nicht zu schaffen! Überall, wo man ein wenig länger geweilt, schleicht er sich leisetreterisch ein, und hat er sich einmal eingenistet, dann ruht er nimmer, bis daß er alle Spannungen gelöst hat. Schlimmeres kann von einem Lebensrahmen kaum behauptet werden, als daß es diesen Zustand begünstigt. Gemütlichkeit bedeutet ja nichts anderes, als daß das ganze Dasein dem Geist der Trägheit unterworfen wird. Ich gehöre wahrhaftig nicht zu denen, welche Abtötung des Fleisches predigen; aber dafür bin ich allerdings, daß nichts Erschlaffendes geduldet werde. Die Freuden und Genüsse des Lebens sind als solche gar nicht erschlaffend: nur die Gewohnheit des Genießens erschlafft; die Gewohnheit ist der wahre Feind. Hierin haben die Asketen wohl niemals klar gesehen. Sie haben einfältiglich verkannt, daß die Gewohnheit der Kasteiung genau so übel ist, wie die Gewohnheit der Völlerei. Wäre es anders, unter Entsagern aus Prinzip gäbe es weniger dürftige Gesellen. Meist sind sie ja noch geistloser, als die Bohêmes, was viel besagen will. — Der „alte Adam", welcher täglich und stündlich bekämpft werden soll, ist das Gewohnheitstier. Es gibt keine guten Gewohnheiten. Es ist nicht wahr, daß irgendeine Lebensroutine für Freiheit des Geistes zeuge. Der Heilige aus Routine ist gar kein Heiliger mehr; nur vermeidliche Treue hat geistigen Wert. Im Augenblick, da eine Verrichtung zur Gewohnheit ward, verflüchtigt sich der Geist, aus der sie stammte. An die Stelle

spontanen Schaffens tritt Maschinenbetrieb. Von der Maschine aber findet nur der den Weg zum Schöpfer zurück, der sie zerschlug. — Daß der Mensch einer gewissen Geregeltheit im Leben bedarf, liegt daran, daß er nicht absolut frei sein kann; um in irgendeiner Hinsicht frei zu bleiben, muß er sich nach anderen desto fester binden. Der Vorzug aller Regel beruht ausschließlich darauf, daß sie Freiheit ermöglicht, nicht, daß sie in Fesseln schlägt — und diesen ihren Vorzug verliert sie in dem Augenblick, wo die Fesseln einem lieb wurden.

Ich muß fort aus Lahore; gemütlich darf es nicht werden. Aber bewundern muß ich es, wie sehr die weißen Residenten dieser indischen Stadt ihren Charakter aufgeprägt haben; hier wirken die Eingeborenenviertel kaum weniger exotisch, wie die Gettos in Neuyork oder Amsterdam. Verständnislosigkeit ist eine ungeheure Macht. Schlössen sich die Engländer weniger engherzig von allem Nichtenglischen ab — nie könnten sie Indien beherrschen, wie sie es tun. Und so ist es wohl überall. Die erfolgreichsten Frauenkenner waren immer die, welche auf deren Gefühlsleben am wenigsten innere Rücksicht nahmen, die besten Erzieher immer die, welche zu den Schülern am meisten Distanz einhielten. Genau im gleichen Sinne schaut die jüdisch-christliche Menschheit zum persönlichen Gottvater auf. Nie würden Diesem die Eigenschaften der Allgüte und des Allverständnisses so unbedenklich zugestanden werden, nie würde die Menschheit so fest darauf vertrauen, daß Er alles zum besten wenden wird, wenn Er nicht durch grundsätzliches Mißverstehen, durch Gleichgültigkeit allen Hoffnungen und Wünschen gegenüber bewiesen hätte, daß Er unzweifelhaft über ihr steht.

PESHAWAR

Ich bin tatsächlich aus Indien hinausgeraten. Entblätterte Bäume, eine kalte klare Winterluft; breite staubige Landstraßen, auf denen Menschen einherwandeln, deren psychischer Typus mir wohlbekannt ist. Seltsam: zwischen Afghanistan und Rußland liegt eine ganze Welt. Jedes Gebiet Zentralasiens ist von anderen Stämmen bevölkert, von anderer Geschichte und Kultur, hat andere Sitten und Gebräuche; und doch breitet sich heute eine geistige Atmosphäre vom Khaiber bis über den Ural aus. In dieser Atmosphäre verflüchtigt sich alle Bedeutsamkeit. In Peshawar wird täglich gemordet, und bunte indische Tücher stehen zum Verkauf — doch was hat das zu sagen? Genau so gut könnte nichts geschehen, könnte alles ganz anders sein. Durch ein Ereignis mehr oder weniger, durch ein Ereignis so oder anders, wird der Sinn dieses Geschehens nicht gewandelt. In langen, endlosen Reihen ziehen die Kamele hintereinander her. In langem, endlosem Zuge folgt Jahrhundert auf Jahrhundert. Millionen gleichartiger Menschen sterben rhythmisch hintereinander ab, bald gewaltsam und bald wieder von selbst, mit der stereotypen Gebärde des Achselzuckens.

Mich ergreift jene bodenlose Schwermut, für die nur der Russe das rechte Wort besitzt: *Unynie*. Ich will nichts, vermisse auch nichts, erweisbare Gründe habe ich nicht, ich bin eben schwermütig. Meine Seele ist wie ausgehöhlt. Dieses Asien kennt keine Regungen geistiger Art. Die Schwingungen, welche ich selber ausstrahle, verflüchtigen sich im endlosen Raum, mir aber fehlt die innere Kraft, sie aufzuhalten. Das Ergebnis ist ein Gefühl der Leere, das mich tiefelend macht. Dann aber dringen fremde, brutale

Gewalten in mich ein — die Gedanken und Begierden, die in den wilden Herzen afghanischer Schafsdiebe hausen mögen. Ich kann mich ihrer kaum erwehren, so plötzlich überrumpeln sie mich. Und dann erkenne ich entsetzt, daß sie mir innerlich gar nicht so fremd sind, wie ich dachte: auch in mir steckt irgendwo, tief unten, ein roher Zentralasiate, und ich verfluche die Luft, die ihn aus dem Schlummer erwachen ließ.

Freilich birgt diese Welt eine Möglichkeit zu einzigartiger Großheit. Wenn der Sturm sich über der Wüste entfesselt, dann werden ganze Sandgebirge aufgetürmt, die sich wellengleich fortwälzen. Solche Sturmgewalten sind etliche Male in Menschen verkörpert gewesen. Das waren Wesen ohne Seele noch Sinn, ohne eigentliches Ziel und ohne Wertgefühl; sie besaßen kaum menschliches Bewußtsein. Dafür wohnte in ihnen die Urkraft des Wüstensturms. Wie Sandkörner trieben sie die Völker vor sich her, wie unter Sandbergen begruben sie die Kulturen. Blieb aber der Sand nicht haften, dann war es wiederum, als wäre nichts geschehen, als wäre der Überfall ein böser Traum gewesen. — Diese Eroberer stellen schlechterdings ungeistige Mächte dar; aber Großheit, ja übermenschliche Großheit kann Attila und Dschengis-Khan nicht aberkannt werden.

Und zu denken, daß hier, vor nicht einmal unendlich ferner Zeit, ein Mittelpunkt buddhistischer Kultur lag! Daß das Kabul-Tal das Heilige Land des Mahāyāna-Glaubens war, die Sehnsucht aller Suchenden vom Fünfstromlande bis zum japanischen Meer, der Schauplatz jener Verschmelzung des hellenischen und des indischen Geistes in Kunst, Kultur und Religion, auf den alle spätere Gestaltung des

fernen Ostens ursprünglich zurückgeht! — Zentralasien ist Jahrtausende entlang die Quelle alles Geistigen auf Erden gewesen. Aber wie die Wasser mählich versiegten und die Gärten zu Wüsten zerstaubten, da verflüchtigte sich unaufhaltsam auch der Geist aus der ausgedörrten Atmosphäre, und die äußerste Barbarei trat das Erbe der äußersten Bildung an. — Ich denke an meine Geologentage zurück und die Art, wie ich damals die Welt betrachtete; in den Alpen schaute ich das Meer, im Basalte die flüssige Lava, im Versteinert-Erstarrten das Leben selbst. Mit nicht viel anderen Augen sieht der Archäolog Zentralasien an. Allein mir scheint: beide blicken über das Eigentlich-Bedeutsame hinweg. Das Bedeutsame ist die Veränderung an sich. Wer jemals Landwirt war, der weiß, was „Geschichte" heißt: ein Jahr der Kultur mehr oder weniger stellt ein kosmisches Absolutum dar; es ist nicht vorweg zu nehmen, nicht rückgängig zu machen; solche Zeit ist wirklich vor der Ewigkeit. Denn solche Zeit schafft um. Wo zielstrebiger Wille das Werden lenkt, dort findet Entwickelung statt; es geht vorwärts, immer vorwärts, immer weiter, und kein Ende ist abzusehen. Versagt der Wille aus irgendeinem Grund, so ändert das Geschehen seinen Sinn. Das Werden biegt ab, verzweigt sich, hört gar auf, ein Beliebiges ersetzt das Vernunftgemäße. So folgt auf den Garten die Wüste, auf Kultur die Wildnis, auf den Geist der Ungeist, auf kurzes Leben ewiger Tod. — Welche Narrheit, an eine Vorsehung zu glauben, die von außen her das irdische Geschehen lenkte! Dieses könnte wohl zweckvoll verlaufen, nichts Prinzipielles steht dem im Wege; vielleicht bringen wir Menschen es einmal dahin, daß es so wird. Aber Gott scheint es ganz gleichgültig zu sein, was auf Erden vorgeht. Gestern Geist, heute Ungeist, morgen vielleicht wiederum Geist; bald

Garten, bald Wüste, bald Urwald, bald Meer: mich dünkt, Er ergötzt sich an der planlosen Abwechselung, wie der müde Maharajah am Nautsch, auf daß Ihm die Ewigkeit nicht lang werde.

Immerhin ist es reizvoll, zeitweilig inmitten so wilder Gesellen zu leben, wie es diese Afridis sind. Prächtig wirken sie in ihrem Raubtiertum, ihrer Ursprünglichkeit, ihrer triebhaften Unverantwortlichkeit. Die Regierung sieht es nicht gern, wenn man sich unbeschützt und ungeleitet in den Basars bewegt: plötzlich könnte einem ein Dolch zwischen den Rippen sitzen, sie aber müßte einschreiten, was sie in ihrer Weisheit ungern tut, weil Morden diesen Leuten nichts Schlimmeres bedeutet, als das höfliche Äußern einer abweichenden Ansicht unter uns. Könnte ich dem Afridi gram sein, der mir nach dem Leben stellte? Kaum. Nicht mehr jedenfalls als einem Tiger. Und indem ich mich durch die engen Gassen schlängele, schaue ich aus, ob ich nicht irgendwo einen beginnenden Zwist erspähe. Im Kampfe müssen diese Männer herrlich aussehen. Solange es friedlich hergeht, schläft ihr Bestes in eben dem Sinn, wie es beim spanischen Kampfstier schläft, welcher gleichmütig wiederkäut.

Auf einmal muß ich lachen: die Afridis sind ja leibhaftige Verkörperungen jenes Übermenschenideals, dem ein guter Teil unserer Dichterjugend huldigt! Große Menschen, welche grausam sind, weil sie müssen — die ihr Schicksal erfüllen, ob es sie gleich verdirbt — deren Leidenschaft keine Schranken anerkennt — die von Verstandesüberlegungen nie verleitet werden: wahrhaftig, die Beschreibung stimmt. Es ist gar zu kurzweilig, zu was für Gestaltungen das Bedürfnis nach Heroenkult ein überbildetes Städtertum führt. Ohne Zweifel

tut Ursprünglichkeit not; aber ist denn keine höhere Art denkbar, als die des Tiers? Schwerlich haben die Athener um Plato herum zu Achill und Diomedes als Vorbildern aufgeschaut; es bedurfte der modernen Dekadenten, um das Menschheitsideal so tief in das Animalische hineinzusenken; selbst Nietzsche, der zarte Pastorensohn, hat es nimmer so gemeint, was immer er sagen mochte. Aber heute sind wir wirklich dahin gelangt, daß Ursprünglichkeit und Naturhaftigkeit identifiziert erscheinen. Gern bin ich bereit, warum auch nicht, die Unbefangenheit der Kuh zu verehren; nur knüpfe ich hieran die Bedingung, daß sie nicht schreibe; dieser Ausdruck ist nur gebildeten Menschen gemäß. Im gleichen Sinne lehne ich es ab, den Wilden als Heros zu verehren. — Die Afridis sind wahrhaftig die Übermenschen, welche die moderne Literaturjugend verehrt. Es unterhält mich, sie unter diesem Gesichtspunkte zu mustern. Einst hieß es: wer sich in der Gewalt hat, sei stark; heute: wer sich gehen lassen muß. Natürlich: wer gar keine Leidenschaften hat, dem bedeutet ihr bloßes Dasein ein Ideal. Aber es ist ja nicht wahr, daß alle modernen Menschen erschöpft wären; nur die Schreibenden sind es zumeist, die *canaille écrivante, cabalante et convulsionnaire* Voltaires, die unwesentlichsten Leute von allen, und heute ist es verhängnisvoller denn je, daß diese soviel Macht besitzen; das Ideal der Ausgemergelten, der Impotenten, der Schwachen, treibt die Gesunden in die Barbarei. Schreibende Kühe werden verherrlicht, wilde Kerle als Helden verehrt: so beginnen mehr und mehr Kühe zu schreiben, und mehr und mehr bildungsfähige Menschen werden wild. O wie gut täte es den Jungen von heute, ein wenig indische Weisheit in sich aufzunehmen! Zu lernen, daß es ein Zeichen der Schwäche ist, und nicht der Kraft, wenn einer grausam sein muß,

seinem Schicksal unterliegt, seiner Leidenschaften nicht Herr, von Vernunftüberlegungen unbeeinflußbar ist, daß nicht allein der Übermensch neuesten, sondern auch der tragische Heros klassischen Musters einen barbarischen Zustand verkörpert! Ohne Zweifel ist der moderne Menschheitszustand wenig wert; aber das Ideal, dem wir nachstreben sollen, liegt in der Richtung der Durchgeistigung, nicht der Vertierung. Nicht nur die Kuh, auch der Gott ist unbefangen, und diesem, nicht jener, sollten wir nacheifern. Um so mehr, als wir diesem schon viel näher sind. Indem ich die Afridis betrachte, wird mir sehr deutlich, wie fern deren Wesen uns schon liegt. Vielleicht bedingt es diese Verrückung der Perspektive gegenüber dem Zustande der Antike, daß uns heute das Tier, wie den Alten der Gott, über alles ehrwürdig dünkt...

DELHI

Aus der Barbarei sehe ich mich ohne Übergang in eine Stadt versetzt, die vor wenigen Jahrhunderten noch als unerreichtes Kulturzentrum galt, und doch spüre ich keine starken geistigen Schwingungen: inmitten der Herrlichkeiten Delhis fröstelt mir. Sie sind ganz ohne Eigensinn, ohne tieferen Ausdruckswert, was besonders von den Moscheen gilt. Mohammed hatte recht, gleich seinem Vetter im Geiste, Calvin, aus den Gotteshäusern allen Sinnenreiz zu verbannen: diesem Gott ist kein Kunstwerk gemäß. In der wilden Natur, in der Feldschlacht, in der Macht und Gerechtigkeit des Khalifen offenbart sich sein lebendiger Geist; das „Kunstschöne" ist ihm kein mögliches Ausdrucksmittel. Das tritt hier, wo die indischen Künstler ihren ganzen Feinsinn und ihre ganze Geschmeidigkeit in den Dienst des Musel-

mannes gestellt haben, mit schmerzhaft wirkender Deutlichkeit an den Tag. Diese Kunst bedeutet hier gar nichts, so reizvoll sie sei; ihr fehlt der Hintergrund, den sie an indischen Fürstensitzen hat. Die Mohammedaner haben in Indien nur als Herrscher geistige Bedeutung. Daher besitzen auch nur die Monumente Atmosphäre, die dem Imperium Ausdruck verleihen: die Festungen, Ringmauern, Mausoleen; an den sonstigen Kunstschöpfungen ihre Pracht an sich, ihre Größe, ihre äußere Möglichkeit. Das Künstlerisch-Schöne als solches kann kein unmittelbarer Ausdruck des Imperiums sein; von sich aus sagen die Prunkbauten des Großmoguln nicht mehr, als daß diese die Macht hatten, sie aufzuführen. Wirklich gehaltvoll ist imperialistische Kunst nur dort, wo sie als vollendete Zweckmäßigkeit zutage tritt. Daher der ungeheuere Ausdruckswert der römischen Aquädukte, von denen jeder Bogen mehr Seele hat als das schönste, nach Griechenmuster errichtete Monument; daher in unseren Tagen der Umstand, daß nur Eisenkonstruktionen, die Bahnhöfe, Brücken und Tunnels lebendigen Kunstwert besitzen. So finde ich denn in Delhi wie in Rom mein höchstes Gefallen daran, in der Landschaft weit umherzuschweifen, ohne allzuviel ins Einzelne zu gehen. Diese Landschaft ist der Campagna nahe verwandt, trotz aller konkreten Verschiedenheiten. Hier wie dort weht ein Geist des Weiten, Ganzen, Großen und doch fest Verknüpften — der Geist des Imperiums.

Beziehe ich freilich — was ich eigentlich nicht darf — die Schönheit der Moscheen und Paläste Delhis nicht auf die islamische Herrschaft, sondern auf die einzelnen hervorragenden Männer, welche diese verkörpert haben, dann erhält sie einen tiefen Sinn. Und führe ich gar Weltmacht und Schönheit zusammen auf die Seele eines einzelnen zurück,

dann stellt sich dieser in einer Größe dar, die in der Geschichte leicht nicht ihresgleichen findet. Es hält schwer, hier richtig zu urteilen: aber heute will mir wohl scheinen, als ob die Großen unter den Großmoguln als Typen die größten Herrscher gewesen seien, welche die Menschheit hervorgebracht. Es waren Gewaltnaturen, wie es die Nachkommen eines Dschengis Khan und Timur sein mußten, raffinierte Diplomaten, erfahrene Menschenkenner, und gleichzeitig Weise, Ästheten und Träumer. Diese Konstellation ist im Westen nie vorgekommen, nie wenigstens zu gutem Ende. Marc Aurel z. B., der Vielgepriesene, hat einen ausgesprochenen Stich ins Lächerliche dank des an falschem Ort zur Schau getragenen Philosophenmantels (das Reiterstandbild auf dem Kapitol, das mich jedesmal, wo ich es ansehe, zum Lachen bringt, ist seinem Urbild sicher ähnlich); Friedrich II. jedoch, der Hohenstaufer, der einzige europäische Herrscher, der sonst zum Vergleich in Frage käme, war wohl ein äußerst interessantes Individuum, aber nicht entfernt so bedeutend als Herrscher. Bei allen überreichen Naturen, die im Westen auf den Thron gekommen sind, bedingte Vielseitigkeit Vieltuerei; ein Talent griff auf das andere über; so daß der Dichter seine Kriege verträumte oder Dichtungen zu verwirklichen strebte, der Weise den Handelnden lahmlegte, der Diplomat sich dem Philosophen aufprägte und der Mensch zuletzt — das Wichtigste an einem Herrscher — seiner Wirkungseinheit verlustig ging. Bei einem Akbar lag diese Einheit jenseits von allem, was er tat, was er erkannte, und was ihm widerfuhr; sein Reichtum ist immer gesammelt geblieben. Als Kaiser stand er über dem Dichter, dem Träumer, dem Gottsucher, dem skeptischen Weisen. Deshalb trägt jede Arabeske, die er inspiriert, den Stempel des Kaiserlichen. Eine gleich über-

legene Menschheitssynthese hat kein weltlicher Fürst des Westens je verkörpert. Nur einige Päpste haben dies getan. In der Tat strahlen die Prunkbauten des päpstlichen Roms einen Geist aus, der an Delhi erinnert. Bei den Päpsten hat eben die äußere Stellung ähnliches bewirkt, wie die Naturanlage bei den Nachkommen Timurs. Der Papst als Statthalter Gottes, als undiskutierter Beherrscher der Christenheit, als unfehlbarer Entscheider alles Streites, erlangt, wenn er nur einigermaßen zum Papst berufen ist, unwillkürlich etwas von der Überlegenheit und inneren Gespanntheit, welche Akbar ausgezeichnet hat. Auch dessen Größe war nicht durch Naturanlage allein bedingt: die meisten der Hilfsmittel, über die unter westlichen Herrschern allein der Papst verfügt, zumal die Undiskutierbarkeit seiner Macht und der selbstverständliche Gehorsam der Untergebenen, werden jedem Selbstherrscher Asiens zuteil. Immerhin hat es nur eine große Mogulndynastie gegeben, und unter dieser nur einige Große und einen Größten, so daß ich wohlberechtigt bin, in Akbar den größten Kaiser zu verehren, von dem ich weiß. Es ist wunderbar, wie alle nur denkbaren Ausdrücke der Mogulnmacht in der Seele dieses Mannes ein eindeutiges Zentrum gefunden haben. Die herbe Größe, die Universalität, der überlegene Gerechtigkeitssinn; und zugleich die duftigen Farben einer fast weiblichen Salonkultur, das Allverstehen des Philosophen, die vibrierende Sinnlichkeit des Dichters. Ja, dieser Mann erscheint übermenschlich groß, wenn man erkannt hat, daß er vor allem ein Liebender war: eine zarte, verwundbare Seele von überschwänglichem Sympathievermögen. Das erinnert an das Idealbild des Christengottes: den allmächtigen, allgerechten Vater, der mit eherner Hand die Geschicke der Welt regiert und zugleich eitel Liebe, eitel Erbarmen ist; welcher

schwerer an der Sünde des Sünders trägt, als der reuigste könnte, und dessen Leben als endlose Tragödie verläuft, da er nie genug vergeben kann.

So beschaffene Größe bedingt notwendig ein Über-den-Nationen-Stehen, wie dies auch darin zum Ausdruck kommt, daß die indischen Kaiser, gleich den Imperatoren und Pontifices Roms, beliebiger Abstammung waren. Die grandiose Toleranz eines Akbar erscheint, wenn man ihm sein Wesen einmal zugestanden hat, als ein ebenso Selbstverständliches, wie die relative Großzügigkeit des Aristokraten der Kleinlichkeit des Plebejers gegenüber. So beruht auch die Duldsamkeit, die der Muslim allgemein, wo er nicht gerade einer fanatischen Sekte angehört, dem Andersgläubigen gegenüber bekundet, auf nichts anderem als seiner größeren Vornehmheit. Je mehr ich vom Islam sehe, desto mehr beeindruckt es mich, wie überlegen dieser Glaube seine Bekenner macht. Nichts ist offenbar dem Menschen ersprießlicher, als sich für auserwählt zu halten. Jeder, der an sich glaubt, wer immer er sei, steht höher als der Unsichere. Die Unvornehmheit des typischen buchstabengläubigen Christen beruht auf seiner plebejischen Bangigkeit. Die Gegenprobe anzustellen fällt nicht schwer: die ursprünglichen Calvinisten haben sich im selben Sinn für auserwählt gehalten, wie die Muslim, und unter ihnen sind zweifelsohne die überlegensten Typen zu finden, welche die Christenheit hervorgebracht hat. Zwar waren sie nie so vornehm, wie die Muslim; sie waren eben deshalb auch intolerant. Welcher Pastor war je so weitherzig wie Mohammed, von dem der Ausspruch überliefert ist: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit"? Allein, sie standen doch hoch über den Lutheranern, die in ständiger Angst vor dem Ungewissen lebten, und kaum

weniger hoch über den Katholiken, denen die Kirche ihr Verantwortungsgefühl nahm. — Ja, an überlegener Toleranz steht nicht allein der brahmanische und buddhistische, sondern gerade auch der islamische Orient über dem Okzident. Wie kommt es nun, daß dieser nirgends charakterlos ist, was Europäer doch regelmäßig werden, wo sie ihre nationalen Vorurteile abgelegt haben? Das weiß ich mir noch nicht zu erklären. Der Nationalcharakter erscheint freilich verwischt, wo immer der Halbmond die Landschaft beleuchtet, was zumal hier in Indien sehr auffällt, wo die Typen sonst so scharf umrissen sind. Aber seine Stelle nimmt ein universellerer und doch nicht weniger bestimmter Charakter ein: derjenige des Muselmannes. Jeder einzelne Mohammedaner, den ich frage, wes Blutes er sei, erwidert mir: ich bin ein Muselmann. Warum hat diese Religion allein es verstanden, die Nation durch ein Weiteres zu ersetzen? Und durch ein Weiteres, das nicht minder stark und eindeutig ist? Wie kommt es, daß der Islam, der kein entsprechendes Dogma aufstellt, das Ideal der allgemeinen Fraternität realisiert, worin das Christentum, trotz seiner Ideale, versagt hat? Das muß an intimen Beziehungen liegen zwischen den Grundlinien dieses merkwürdigen Glaubens und den Grundzügen der Menschennatur, über die ich heute noch ganz im Unklaren bin.

Gewaltig ist die Gestaltungskraft des Islam. Sogar die Gesichter der Gläubigen, die unverkennbar dem Blut nach Hindus sind, zeigen den selbstbewußten, gelassen überlegenen Ausdruck, der überall den Muslim kennzeichnet. Diese Inder sind keine Träumer, keine Halluzinanten, keine Fremdlinge in dieser Welt. Dementsprechend wirklicher

wirken sie. Ihre Muskeln scheinen straff, ihre Augen kühn, ihre Haltung ist wie sprungbereit; ihre Physis hat viel mehr Ausdruckswert. Wie recht tuen die Engländer, das islamische Element in Indien als das Ausschlaggebende zu betrachten und zu behandeln!

Unausgesetzt beschäftigt mich das Problem, woher dem Islam seine formende Kraft kommt, die soviel größer scheint, als die aller anderen Religionen. Die Reflexion auf das extrem Demokratische mohammedanischer Verbände hat mich heute endlich, wenn ich nicht irre, auf die richtige Spur gebracht. Der Demokratismus des Islam erklärt seine Werbekraft, zumal in Indien, wo Bekehrung zu ihm die einzige Möglichkeit bezeichnet, der Kastenbestimmtheit zu entrinnen; und hier handelt es sich um echte Gleichheit — weit mehr so, als in den Vereinigten Staaten Amerikas —, denn die Muslim gelten nicht bloß, sondern halten sich wirklich für Brüder, unbekümmert um Rasse, Vermögen und Position. Aber dieser Demokratismus ist kein Letztes; er ist die Wirkung einer tieferliegenden Ursache, und die scheint mir den Schlüssel zu bieten zu allen Rätseln der Vorzüge des Mohammedanerglaubens. Der Islam ist die Religion absoluter Hingebung. Was Schleiermacher als Wesen aller Religiosität bezeichnete, definiert tatsächlich die des Muselmanns. Dieser fühlt sich jederzeit in der absoluten Gewalt seines göttlichen Herrn, und zwar in dessen persönlicher Gewalt, nicht in der seiner Minister und Knechte; er steht ihm jederzeit Auge in Auge gegenüber. Dies bedingt denn das Demokratische des Islam: in allen absoluten Monarchien herrscht bis zur Stufe des Throns der Geist der Gleichheit; von allen Ländern Europas war das Rußland von gestern das demokratischste, weil gegenüber der absoluten Gewalt des Zaren alle Unterschiede zwischen den Untertanen gering-

fügig erschienen. Aber es gibt Autokratien verschiedenen Geistes; je nach der Art des Herrschers erscheinen sie stark oder schwach. So beruht die einzigartige Gestaltungskraft des Islam auf dem einzigartigen Charakter seines Gottes. Allah, weit mehr als Jehova, weit mehr als der Christengott, verdient den Namen eines Herrn der Heerscharen; er ist Autokrat im Sinne eines Generals, nicht eines Tyrannen. Hiermit hätte ich es denn: der Mohammedanerglaube bedeutet, als einziger der Welt, recht eigentlich militärische Disziplin. Es gibt kein Rechten mit Gott, kein Bitten, kein Verhandeln, kein Erschleichen; das bloße Absichtenhaben beim Beten (*Schirk*) gilt als Todsünde; der Mensch hat Order zu parieren wie ein Soldat. Nun wird keiner bestreiten, daß die Bewußtseinsform des gutgedrillten Soldaten von allen die größte Leistungsfähigkeit sichert überall, wo es sich um Ausführen, nicht um Ausdenken handelt. Die islamische Welt stellt eine einzige Armee dar von einigem, ungebrochenem Geist. Solch ein Geist schmilzt auf die Dauer alle Unterschiede ein; er macht alle zu Kameraden. Im Islam hat er alle Rassendifferenzen eingeschmolzen. Der Ritualismus dieses Glaubens hat einen anderen Sinn, als der von Hinduismus und Katholizismus; es handelt sich um Objektivierungen der Disziplin. Wenn die Gläubigen täglich zu bestimmten Stunden in der Moschee in Reihe und Glied ihre Gebete verrichten, alle gleichzeitig gleiche Gebärden vollführend, so geschieht dies nicht, wie im Hinduismus, als Mittel zur Selbstverwirklichung, sondern in dem Geist, in welchem der preußische Soldat vor seinem Kaiser vorbeidefiliert. Diese militärische Grundgesinnung erklärt alle wesentlichen Vorzüge des Muselmannes. Sie erklärt zugleich seine Grundgebrechen: sein Unfortschrittliches, Anpassungsunfähiges, seine mangelnde Erfindungs-

kraft. Der Soldat hat nur Order zu parieren; das übrige ist Allahs Sache.

Von hier aus gelingt es vielleicht, der Gehorsamsforderung in der Religion, welche von der Moderne rein negativ bewertet wird, gerecht zu werden. Unter Soldaten gilt es als Binsenwahrheit, daß nur, wer gehorchen kann, zu befehlen weiß. Warum? Weil Befehlen und Gehorchen eine identische innere Sammlung voraussetzen. Wer also zu gehorchen lernt, lernt zugleich recht eigentlich befehlen. So könnte nichts unverständiger sein, als die Gehorsamsforderung, wie dies heute oft geschieht, als Schule der Schwachheit zu verdammen: im Gegenteil, keine stärkt mehr. Nur darf solche Schulung nicht ins Unbegrenzte ausgedehnt werden; sie darf nicht länger währen, als bis der Mensch gelernt hat, sich selbst zu befehlen; wäre es anders, der Untermilitär verkörperte den menschlichen Idealtypus, und der Jesuit stände über dem Weisen.

Der Islam ist vorzüglich eine Religion des einfachen Soldaten. Ihn macht sie groß wie keine andere es tut, seit der Zeit, wo der Puritanismus Cromwellscher Färbung ausgestorben ist. Ich gedenke des nordafrikanischen Arabers: sein Leben ist so klar, wie die Wüstenluft. Sein Ideal ist, gesund und rein zu sein, nie gezweifelt, nie innerlich gekämpft zu haben, gelassen und furchtlos des Rufs der Ewigkeit zu harren; und dieses einfache, klare Ideal verwirklicht er. Das will etwas sagen, denn gering ist es nicht, so einfach es sei: nur der innerlich Überlegene kann es erreichen. Der Fatalismus des Muslim, gleich dem des ursprünglichen Calvinisten, und im Gegensatz zu dem etwa des Russen, ist ein Ausdruck nicht der Schwäche, sondern der Kraft.

Weder bebt er vor dem furchtbaren Gotte, den er glaubt, noch hofft er auf sein besonderes Wohlwollen, noch läßt er sich willenlos treiben vom Geschick: er steht stolz und innerlich frei der Übermacht gegenüber, gleich gelassen der Ewigkeit entgegenblickend wie dem Tod. Der Mohammedaner schielt nicht, wie der Christ, nach dem Himmelreich, obgleich er seiner viel gewisser ist. Er ist zu stolz, dem Schicksal vorzugreifen. Es mag geschehen, was will: *mekhtub* (es stand geschrieben).

Der Glaube an die Prädestination wirkt Grandioses überall, wo seine Bekenner stolze Seelen sind. Das waren die Griechen nicht; sie hat er auch nicht größer gemacht. König Ödipus wächst nicht in unseren Augen mit seinem Mißgeschick, er wird nur immer bemitleidenswerter. Die Mohammedaner sind stolz. Der Islam macht jeden stolz, der ihn bekennt, so wie der Rock des Königs jeden stolz macht. So eignet dem Mohammedanerleben höchstens Pathos. Mir wurden einmal die Äußerungen einer strenggläubigen ägyptischen Prinzessin wiedergegeben, die viel Kummer in ihrem Leben durchlitten hatte und nun gelassen dem Ende entgegensah. Sie sagte: „Uns Frauen ist nicht, wie den Männern, vom Propheten ewige Seligkeit verheißen worden. Ist das aber ein Grund zur Sorge? oder zur Nichterfüllung unserer irdischen Pflicht? Wir Frauen handeln recht um der Liebe willen und verlangen keinen Lohn.“ Das war echt islamisch gedacht. Das war ein Ausdruck spezifisch-islamischer Größe. Einer Größe, wie sie gleichartig sonst nicht vorkommt. Auch der Buddhist fragt weder nach Leben, noch nach Tod, und wandelt gelassen seine Bahn; aber ihm liegt nicht am Leben; er will das Nirwana; seiner Resignation fehlt dementsprechend das Pathos. Der Mohammedaner ist schlechterdings irdisch gesinnt; alle intellektuelle Transzendenz

geht ihm ab. Desto erhabener wirkt sein stolzes Sichbescheiden.

Innerhalb des Christentums hat es nur eine Gestaltung gegeben, die ähnlich überlegene Menschen geschaffen hätte: die reformiert-protestantische. Calvinismus und Islam sind in der Tat, wie schon mehrfach bemerkt, sehr nahe verwandt. Beide Religionen vertreten das Dogma von der Prädestination; Puritaner sowohl als Mohammedaner fühlen sich als Auserwählte des Herrn, sind entsprechend selbstsicher; beider Gottheiten haben den gleichen Charakter. Und Mohammed sowohl als Calvin ist gegen die theologische Spekulation und für die Eroberung der Erde gewesen. Ähnliche Ursachen, ähnliche Wirkungen. Aber wenn sich der Puritanismus, dank seiner progressiven Tendenz, in der Gestaltung dieser Welt dem Islam überlegen erwiesen hat, so muß diesem zugute gehalten werden, daß der Puritaner an innerer Vornehmheit dem Muslim nie gleichgekommen ist. Das liegt daran, daß er sich nie hat ganz frei machen können vom sklavischen Sündigkeitsbewußtsein, jener Erbsünde alles Christentums, daß er immer vor seinem Herrn gezittert hat. Während der Muslim ihm vor allem vertraut, wie der Soldat seinem Feldherrn.

Wenn ich vor den Grabdenkmälern der Kaiser und Heerführer stehe, deren mächtige Kuppeln wieder und wieder über die Trümmer des alten Delhi in den klaren Himmel hinausragen, und derweil des Verhältnisses gedenke, in dem der Muslim zu Tod und Ewigkeit steht, ist mir oft, als tönte aus deren Innern Luthers Choral „Ein feste Burg ist unser Gott" hervor. Dessen Stimmung entspricht dem Geiste des Mohammedanertums gut, besser als dem

des Luthertums von heute. Die Farbe der stolzen Zuversicht, der Kampfesfreudigkeit, die diesem Lied wie vielleicht keiner zweiten Schöpfung des Christengeistes eignet, ist die eigenste Farbe des Glaubens, der auf Arabiens Propheten zurückgeht.

Heute fühle ich mich, wie lange nicht mehr, beeindruckt von der herben Größe des Monotheismus. Sie ist grandios, die Vorstellung vom Menschen, der nackt und selbständig und ohne vermittelnde Instanzen seinem Gott gegenübertritt, einem Gott, der unbeschränkt durch Gesetze und Normen, rein nach Willkür, über sein Schicksal entscheiden wird; sie verleiht dem Leben des einzelnen einzigartiges Pathos. Wieviel mehr Kraft setzt Vertrauen auf einen solchen Gott voraus, als der Theosophenglaube! Und umgekehrt: wie stark muß er machen! — Daß er es tut, beweist die Geschichte mit einer Eindeutigkeit, die ihr nicht häufig eignet: nirgendwo hat es stärkere Charaktere gegeben, und gibt es sie heute noch, als unter Mohammedanern und Protestanten. Der radikale Monotheismus weist den Menschen absolut auf sich selbst zurück (wenn man sagt, daß er ihn im Gegenteil ganz Gott anheimstellt, so ist das nur eine andere Fassung des gleichen Verhältnisses); er macht ihn schlechterdings verantwortlich. So kann es nicht fehlen, daß seine Seele so fest wird, als ihre Natur erlaubt. Sie wird dementsprechend unbildsam, schwerfällig, starr, leicht auch dürr; an Farbigkeit der Psyche können Monotheisten mit Polytheisten nie wetteifern. Aber sie wird stark. Der Monotheist hat vor allem Charakter. Den er denn auch als höchsten Wert verehrt und dessen Unwandelbarkeit er fordert.

Die arabische Spruchweisheit enthält das Wort: „Wenn du vernimmst, daß ein Berg versetzt worden ist, so glaube

es; aber wenn du hörst, daß ein Mensch seinen Charakter geändert hat, so glaube es nicht." Welcher indische Weise hätte je solchen Ausspruch getan? Hier handelt es sich ja nicht um die Selbstverständlichkeit, daß die Elemente einer Natur ein schlechthin Gegebenes sind, sondern um die Behauptung der Unwandelbarkeit der Art ihres Zusammenhanges. Die konnte nur ein Monotheist aufstellen, nur einer, der einen ihm als Äußeres gegenüberstehenden persönlichen Gott glaubt, dessen Gott selbst vor allem ein Charakter ist. Nur einem solchen bedeutet Charakter ein Letztes. Die indische Auffassung ist die tiefere; aber es kann nicht geleugnet werden, daß die islamisch-protestantische, vom Standpunkt der Effikazität in dieser Welt, den *pragmatic test* besser besteht. Beim Monotheisten konzentriert sich das Selbstbewußtsein in seiner Person; diese ist ihm ein Letztes, Unübersteigbares, für das er einzustehen haben wird am Jüngsten Tag. Also bildet sich, was immer er an Tiefe hat, seinen persönlichen Eigenschaften ein. Wie schwach wirkt der bedeutendste Hindu neben einem beliebigen Muselmann! Oder auch ein noch so großer Denker des Westens (sofern sein Selbstgefühl im Überpersönlichen wurzelt) neben einem bornierten preußischen Offizier! — Mehr wert ist dieser im metaphysischen Verstande deshalb nicht; „Charakter" ist und bleibt eine Beschränkung; alles höhere Menschentum beginnt oberhalb seiner. Aber da höheres Menschentum für die Masse nicht in Frage kommt, so wäre es wohl gut, wenn sie wenigstens Charakter hätte; wenn alle einfachen, ungebildeten Menschen im Sinne des Muslim an Gott glaubten.

Wenn ich von Südindien unvermittelt nach Delhi versetzt worden wäre, hätte ich wohl unmittelbar empfunden, was mir nun Reflexion offenbart: wie wenig fremd mir diese Welt doch ist; der Europäer bedarf kaum einer Umstellung seiner selbst, um sich verstehend in sie hineinzuversetzen. Ich denke mir, daß die Italiener, die an den Hof von Delhi kamen, sich dort ohne jede Schwierigkeit eingelebt und wie selbstverständlich in seinem Sinne geschaffen haben, denn die Kultur, die hier herrschte, war nicht anderen Geistes als die romanischer Höfe der gleichen Zeit. Sie unterschied sich von letzterer vielleicht nur durch eine Nuance: ihr Fatamorganaartiges. Die Großmoguln haben in der Feenwelt, die ihre Künstler um sie her erschufen, nicht eigentlich gelebt, sie haben ihr zugeschaut, wie einem Bühnenfeste. Ihr eigentliches Leben war ernst und rauh, viel ernster als das der Päpste und Fürsten Italiens. Doch wie die milchweißen Marmornippsachen dem massiven Fort von Delhi ohne Übergang aufgepflanzt erscheinen, so schwebte über der rauhen Wirklichkeit ein Schleier zartester Schönheit, unwesenhaft zwar, doch desto zauberhafter. Timur, der furchtbarste Eroberer seiner Zeit, war zugleich ein feinsinniger Ästhet, es war ihm Bedürfnis, von Liebreiz umgeben zu sein; und dies Bedürfnis verstärkte sich bei seinen Enkeln. Nun wäre es Menschen wohl unmöglich, eine derartig feenhafte Kunst als Wesensausdruck hervorzubringen; das müßten Elfen sein, deren Seele die Perlenmoschee entspräche. Und wahrscheinlich haben die Künstler Hindustans eben deshalb hier Unglaubliches geleistet, weil sie Träume auszudrücken hatten. Ganz wirklich waren diese Leute nie; sie besaßen nur überaus viel Phantasie. Und diese schafft am freiesten im Märchen.

Nein, diese Welt ist mir nicht fremd. Was natürlich

nicht allein an ihrem Sinne liegt: auch ihre einzelnen Gestaltungen sind mir wohlbekannt, obschon ich die meisten von ihnen nie früher erblickt habe. Je mehr ich sehe und erfahre, desto deutlicher erkenne ich, wie wenig frei der Mensch in seinem geistigen Schaffen ist. Bringt er neue Gestalten aus sich hervor, so bedeutet das nie, daß er willkürlich erfindet: er ermöglicht bloß der Form, von der es ausging — und von Ungeformtem ausgehen kann nur Gott — zu der Fortbildung, die ihr eigenes Gesetz ihr von jeher vorgezeichnet hatte. Die schaffenden Geister sind nur Media, wie es die zeugenden Eltern vom Standpunkt des Keimes sind, dessen Entwicklung, einmal angetreten, ausschließlich dem eigenen Gesetze folgt. Einst habe ich über die Kunsthistoriker gelächelt, die das Werden eines Stiles so gern auf bestimmte äußere Momente zurückführen; so habe ein Artikel Diderots z. B. seinerzeit eine entscheidende Richtungsänderung in der französischen Malerei bedingt. Ich sagte mir: als ob die Schöpfer sich vom Kritiker dermaßen beeinflussen ließen! als ob ein äußeres Moment je die Ursache einer inneren Umwandlung sein könnte! Ich hatte, was die Tatsachen betrifft, ganz recht. Nur habe ich seither begriffen, daß solche Konstruktionen, obgleich falsch an sich selbst, doch berechtigt sind, weil sie ein Schema geben, das die Wirklichkeit richtig umschreibt. Das Wachstum und die Ablösung der Formen sind Vorgänge von solcher Notwendigkeit, daß alles zu ihrem Werden beiträgt, und die Kausalkoordinaten daher beliebig gewählt werden dürfen. Wenn also Diderot auch nicht wirklich die Künstler beeinflußt hat, so sprach er als Kritiker doch eben das aus, was die unbewußte Schaffenstendenz der Maler war, so daß man meinetwegen, der Vereinfachung halber, sagen mag, Diderot sei der Urheber der Bewegung gewesen. Jeder Rich-

tung sind ihre Grenzen immanent, jede Form birgt in sich ihre ganze mögliche Nachkommenschaft, weswegen es im Prinzip immer möglich ist, das Geschehen sowohl zu rekonstruieren als vorauszusehen. Ohne Richard Strauß hätte es Straußsche Musik zwar nicht gegeben, allein die Idee dieser ist eine „Abgeleitete" derjenigen Richard Wagners (wie Viktor Goldschmidt so schön mathematisch nachgewiesen hat), so daß Strauß' Originalität, gleich der jedes Schöpfers, nur darin bestanden hat, daß er das ideell Notwendige aktuell und empirisch verwirklicht hat. Deswegen verstehen sich alle Philosophien für den von selbst, der die Grundidee besitzt, müßte es bei genügendem Überblick gelingen, die philosophische Überzeugung jeder Epoche, deren sonstige Elemente man kennt, a priori zu konstruieren ... Am evidentesten offenbart sich der notwendige Konnex aller Formen im Falle der bildenden Kunst, weil hier die Bildungsgesetze am offensten zutage liegen. Daher einerseits die Möglichkeit kritischer Kunstgeschichte überhaupt, andrerseits die einzigartige Bedeutung, welche Denkmälern bildender Kunst bei der historischen Orientierung zukommt. Sintemalen nun alle Ausdrucksformen naturnotwendig sind und ihren Stammbaum unverkennbar zur Schau tragen, ist es möglich, eine fremde Erscheinung dennoch unmittelbar von innen heraus zu verstehen, wenn sie nur auf Vertrautes zurückgeht. So ergeht es mir in bezug auf die Mogulenkunst. Diese stammt ursprünglich aus dem Okzident, oder genauer aus der Vermählung von Orient und Okzident, die das oströmische Kaiserreich charakterisiert, und dessen Gestaltungen sind mir vertraut. Die Fortentwicklung ist gesetzmäßig verlaufen, mit einem Blick zu übersehen. Und da ferner ein bestimmter Sinn nicht allein mit Notwendigkeit entsprechende Formen gebiert, sondern diese umgekehrt auf jenen zurück-

wirken, so hat die bloße Übernahme byzantinischer Ausdrucksmittel eine innere Annäherung zwischen Westen und Osten bedingt, dank welcher der Geist von Delhi dem Konstantinopels verwandter scheint, als dem Geiste von Udaipur. Man wird auf die Dauer seinen Ausdrucksmitteln gemäß. Der Deutsche, welcher andauernd französisch spricht und denkt, wird geistig zuletzt zum Franzosen; wer bei Kant lange genug in die Schule ging, wird in einem gewissen Grade zu seinem Nachkommen, und ob seine ursprüngliche Anlage der Kantischen noch so entgegengesetzt war.

Diese Welt ist mir in noch viel weiterem Sinne vertraut, als ich anfangs dachte: die islamische Kultur als solche ist mir nicht fremd; sie ist ein Ausdruck eben des Geistes, der die meine bedingt. Wer nur Europa kennt, mag in jener immerhin ein Fremdes, „Orientalisches" sehen; der Tarasconese sieht im Bewohner Beaucaires eine besondere Spezies, mit der er nichts gemein hätte. Gegen den Hintergrund Indiens betrachtet, scheint die Welt des Islam von der christlichen kaum wesentlicher verschieden, als der Geist der griechisch-orthodoxen Kirche von der katholischen unterschieden ist.

Juden, Christen und Muselmänner sind Brüder. Wie alle drei Religionen historisch auf den Mosaismus zurückgehen, so ist es ein Geist, der sie letztlich von innen her beseelt. Heute sehe ich's deutlich: es ist verfehlt, von arischer im Gegensatz zu semitischer Kultur zu reden, sofern bisherige Gestaltung in Frage kommt: so sehr dem Semiten der germanische Zug ins Transzendente fehlt, so sehr dieser den Germanen dem Inder verwandt erscheinen läßt, seine ererbte Kultur ist mediterraneischen Ursprungs, und gleiches gilt

von Romanen, Semiten und Türken. Lange vor Mohammeds Tagen waren die „Geister" der Antike und des nahen Orients, des Mosaismus, des Christentums und der Keltogermanen aus dem Norden, sofern diese sich romanisierten oder gräzisierten, zu einem Sammelwesen verschmolzen. So daß der Islam nur einen Sonderausdruck dessen bezeichnet, was von allem Okzidentalismus gilt.

Der Vergleich mit dem Indertum läßt mich sehr deutlich erkennen, worin dieser eigentlich besteht. Ihn kennzeichnet zweierlei: seine Weltzugekehrtheit und die Energie, mit der er die Erscheinung formt. Dies unterscheidet ihn radikal von dem Orientalentum, das in Indien seinen extremsten Ausdruck findet. Das Bewußtsein des Hindu ist dem Wesen zugekehrt; so wendet er der Erscheinung den Rücken. Wenn er das Individuum gering achtet, in der Gestaltung dieses Leben versagt, irdischem Erfolg, wissenschaftlicher Erkenntnis, technischer Meisterschaft geringe Bedeutung zumißt, dem Nirwana zustrebt, unerhört spiritualisiert erscheint, so sind das ebensoviel Ausdrücke seiner typischen Lebenseinstellung. Alle Okzidentalen — die Mohammedaner immer einbegriffen — sind entgegengesetzt orientiert; ihre typischen Ideale finden ihren extremsten und zugleich prägnantesten Ausdruck in den christlichen Vorstellungen vom unendlichen Wert der Menschenseele und dem Gebot, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen. Mohammedaner sowohl als Christen sehen in diesem Leben das eigentliche Arbeitsfeld; beider Weltanschauung ist individualistisch insofern, als sie von keiner überindividuellen Wirklichkeit wissen (was sich weiter in eigentlichem Individualismus, wie wir ihn heute verstehen, äußern kann oder auch nicht); beide sind gegenüber den Hindus die größeren Idealisten, denn nur wer die Erscheinungswelt durchaus bejaht, kann innerhalb ihrer

Ideale bekennen. Und beide sind andrerseits materialistischer gesinnt als jene, sintemalen sie den Ausdruck des Sinns, nicht diesen selbst, vor allem im Auge haben, was nicht notwendig, aber überaus leicht, Materialismus im eigentlichen Verstande zeitigt. Von allen Okzidentalen hegen die Mohammedaner die materialistischesten Vorstellungen; im islamischen Himmelsstreben z. B. liegt gar keine Transzendenz. Aber man kann nicht sagen, daß sie als Menschen Materialisten wären; sie sind es weniger als die allermeisten Christen des heutigen Tags. Spirituell sind sie wohl nicht, aber Idealisten sind sie im höchsten Grade; das Ideal des Glaubens steht ihnen hoch über allem Erfolg. Nur ist ihr Ideal ein statisches, ruhendes; daher ihre Unprogressivität, was den Anschein erweckt, als seien sie den Indern verwandter als uns. Der Anschein trügt aber, denn ihre Ruhe ist nicht die des Passiven, sondern die des Gesammelten. Es ist unsere, okzidentalische Energie, nur als Spannkraft dargestellt. Wer hierin etwas Unchristliches sieht, der vergegenwärtige sich doch im Geiste den Charakter der griechisch-orthodoxen Christenheit: der ist dem islamischen sicherlich näher verwandt, als dem der Methodisten.

Ja, der Islam ist ein Ausdruck unter anderen des okzidentalischen Geistes; er steht dem indischen nicht näher als wir. Und ist dem Christen unmittelbar verständlich. Nichts ist unsereinem wirklich fremd an der Mentalität des Muselmanns. Freilich entwickelt sich der Islam in Indien mehr und mehr dem indischen Geiste zu; auf die Dauer läßt sich das Blut nicht spotten. Wie es in Persien schon längst geschah, kommt im indischen Islam mit jedem neuen religiösen Führer die mystische Rassenanlage stärker zur Geltung. So wird andrerseits das Christentum unsemitischer von Jahrhundert zu Jahrhundert. Mehr und mehr wird es

zum Gefäß rein germanischen Unendlichkeitsstrebens. Schon heute kann man sagen, daß der Geist, der den Westen beseelt, etwas spezifisch Verschiedenes ist von dem jener Mittelmeerkultur, die seine Wiege bedeutet. Das hindert aber nicht, daß alle fertige Gestaltung noch durchaus aus ihrem Geiste stammt, welcher Geist allen Gebilden des Okzidents und nahen Orients gemeinsam zugrunde und mithin jenseits aller Rassengegensätze liegt. So mutet die Welt des Islams, auf indischem Boden betrachtet, den Abendländer heimatlich an.

AGRA

Daß es so etwas geben kann, hätte ich nicht für möglich gehalten. Ein massiver Marmorbau, ohne Schwere, wie aus Äther gebildet; vollendet rationell und doch rein dekorativ; ohne bestimmbaren Gehalt und doch sinnvoll im höchsten Grade: der Taj Mahal ist nicht nur eins der größten Kunstwerke, er ist vielleicht das größte aller Kunststücke, das der bildende Menschengeist je vollbracht hat. Das Maximum an Vollendung, das hier erreicht erscheint, ist allen Maßstäben, die ich wüßte, entrückt, denn Halbvollendetes auf der gleichen Linie gibt es nicht. Anlagen gleichen Planes liegen zu Dutzenden auf der weiten Ebene Hindostans verstreut, aber keine von ihnen läßt die Synthese auch nur ahnen, welche die Schöpfung Schah Dschehans in sich beschließt. Jene sind vernunftgemäß angelegte Gebäude, mit schönen Dekorationen obendrein; das Vernunftgemäße wirkt als solches, das Dekorative seinerseits, und über das Gesamtbild läßt sich von den gleichen Voraussetzungen aus urteilen, wie über alle sonstige Architektur. Im Falle des Taj liegt unverkennbar ein Dimensionswechsel vor. Das Vernunftgemäße ist im Dekorativen eingeschmolzen, welches bedeutet,

daß die Schwere, deren Ausnutzung das Realmotiv aller sonstigen Baukunst ist, ihr Gewicht verloren hat; umgekehrt ist dem Dekorativen sein Arabeskencharakter genommen, da hier die Arabeske alle Vernunft in sich eingesogen hat und vom gleichen Gehalt durchgeistigt erscheint, den sonst nur Rationelles besitzt. So wirkt der Taj nicht nur als schön, sondern zugleich, so befremdlich dies klingen mag, als wunderhübsch; er ist ein erlesenstes Bijou. Ihm fehlt, bei vollendeter Schönheit, bei unerreichter Lieblichkeit und Anmut, jedwede Erhabenheit. Und nun was den Sinn betrifft: Ausdruckswert im Verstande der bekannten architektonischen Ausdrucksmöglichkeiten hat er keinen, nicht mehr als irgendein Kabinettstück der Goldschmiedekunst. Weder spricht aus ihm Geistigkeit, wie aus dem Parthenon, noch Sammlung und Kraft, wie aus den typischen mohammedanischen Bauten; seine Formen haben weder einen seelischen Hintergrund, wie diejenigen gotischer Kathedralen, noch einen animalisch-emotionellen, wie die drawidischer Tempel. Der Taj ist nicht einmal notwendig ein Grabdenkmal: ebensogut oder so schlecht könnte er ein Lusthaus sein, wie jeder erkennen wird, der sich durch die Zypressen ringsum und die tausenderlei geläufigen Kommentare seinen unbefangenen Blick nicht trüben läßt. Freilich ist es gar anheimelnd zu denken, daß dieser Bau ein Denkmal treuer Gattenliebe sei und die im Tode Wiedervereinten überwölbe. Allein die tote Königin ist mit nichten die Seele des Taj. Dieser hat keine Seele, keinen Sinn, der sich irgendwoher ableiten ließe. Eben darum aber stellt er das absoluteste Kunstwerk dar, das Architekten jemals aufgeführt haben.

Die Architektur gilt als unfreie Kunst; sie ist es insofern, als geistige Schönheit in ihr nur durch das Medium empirischer Zweckmäßigkeit dargestellt werden kann. Was schön

erscheint, ohne zweckmäßig zu sein, ist eben deshalb sinn- und gehaltlos — die Arabeske ist da und gefällt, doch sie bedeutet nichts. Daher der merkwürdige Antagonismus zwischen dem Rationellen und dem Dekorativen: im Fall vollendet rationaler Kunst, wie der hellenischen, wirkt dieses als überflüssig; je weniger Schmuck und Beiwerk, desto besser. Umgekehrt bedarf das Dekorative notwendig eines Objektes, das ihm Sinn verleiht. Am wesenhaftesten mutet es dort an, wo es ein ihm entsprechendes Leben voraussetzt, wie in den Palästen Italiens und Indiens; je mehr selbständige Bedeutung es beansprucht, desto leerer und sinnloser wirkt es. Beim Taj nun erscheint der Geist nicht als empirisch gebunden, und das Dekorative nicht als innerlich leer; dieser Bau ist absolut zwecklos trotz vollendeter Rationalität, und vollkommen gehaltvoll trotz seines Arabeskencharakters. Er gehört eben einer besonderen Sphäre an. In dieser gelten die üblichen Kategorien nicht. Hier bedeutet das Dekorative ein ebenso Innerliches, wie sonst das Zweckmäßigschöne, und die Vernunft erscheint nicht tiefer als der Schimmer. Der Taj ist wohl das absoluteste Kunstwerk, das es gibt; er ist so ausschließlich, daß seine Seele, gleich seinem Körper, keine Fenster hat. Wir können sie nur ahnen, nur verehren, wirklich hin zu ihr führt kein Weg.

Und was ist es, das diese Einzigkeit bedingt? Es ist das Zusammenwirken vieler Kleinigkeiten; das Dasein von Nuancen, denen man es nimmer zutrauen würde, daß sie so Ungeheures bedeuten könnten. Der allgemeine Plan des Taj liegt hunderten indischer Mausoleen zugrunde, die völlig gleichgültig wirken; die Chromatik ist hundertfach nachgeahmt worden, mit keinem besseren Erfolg, als daß die also geschmückten Gebäude den Eindruck von Konditorware machen. Man verschiebe nur ein wenig die Proportionen,

man ändere um ein Jota die Dimensionen, man nehme ein anderes Material; man versetze den Taj, wie er ist, in eine Gegend von anderen Luftfeuchtigkeits- und Lichtbrechungsverhältnissen: er wäre nicht mehr der Taj Mahal. Ich habe den gleichen weißen Marmor keine hundert Kilometer entfernt von Agra zu Moscheen verwandt gesehen: dort hat er nichts vom Schmelze des Taj. An diesem Kunstwerke wird einem besonders deutlich, was es mit der Individualität für eine Bewandtnis hat. Man stelle noch so viel Kausalreihen her, weise noch so viel Beziehungen nach: nie wird man das Eigentliche fassen; irgendein geringfügig scheinender Umstand falle weg, und das Wesen erscheint alsbald verwandelt. Dies spricht wenig zugunsten der metaphysischen Wirklichkeit des Individuums; wie sollte etwas metaphysisch wirklich sein, was so augenscheinlich von empirischen Verhältnissen abhängt? Es beweist andrerseits jedoch die Absolutheit des Phänomens. Dieses ist schlechterdings einzig, auf nichts anderes und Äußeres zurückzuführen. Und manchmal, zu Zeiten platonisierender Stimmung, neige ich zum Glauben, daß es insofern an Metaphysisch-Wirklichem doch teil haben könnte. Ein bestimmter Aspekt des ewigen Geistes kann nur unter bestimmten empirischen Bedingungen sichtbar werden. Diese Bedingungen als solche sind nichts Wesenhaftes, und in ihnen erschöpft sich das Individuelle. Allein der Geist, der es beseelt, existiert an sich selbst, gleichviel, ob und wie er sich äußert. So mag das Urbild des Taj von Ewigkeit her die Welt der Ideen geziert haben.

Ist es, weil italienische Architekten für das Wunder des Taj mit verantwortlich sind, daß meine Gedanken nach dem fernen Italien hinüberschweifen? Oder wegen des renais-

sanceartigen Charakters der Mogulkultur? — Wohl aus letzterem Grunde. Diese Kultur bedeutet recht eigentlich dasselbe, wie das Rinascimento in Italien vom 15. bis zum 17. Jahrhundert.

Das heißt, sie bietet ein gleich großes Rätsel. Mir ist es immer unklar geblieben, wie einsichtsfähige Menschen wähnen können, die Renaissance begriffen zu haben, indem sie feststellen, daß diese auf das Neuanknüpfen mit dem klassischen Altertum zurückgeht. Wie kommt es, daß dieses Neuanknüpfen so Ungeheures zur Folge gehabt hat — nur damals (denn zerrissen war der Zusammenhang nie), nur auf einige Jahrhunderte und nie wieder? Wie kommt es, daß die Italiener nur um diese eine Zeit des Größten fähig waren? Biologisch sind sie heute noch die gleichen; sie sind nicht im mindesten entartet; noch immer ist wahr, was Alfieri behauptete, daß die Pflanze Mensch nirgends auf Erden besser gedeihe, als in Italien. Die Italiener von heute sind künstlerisch genau so begabt wie ihre Vorfahren: warum waren sie nur im Renaissancezeitalter groß? Damals kam offenbar ein „Geist" über sie, wie er ähnlich zur Zeit der großen Mogulkaiser über die Künstler Indiens gekommen ist; die empirischen Konstellationen waren derart, daß sie einem „Geiste" zum Ausdrucksmittel werden konnten.

Was das heißt, weiß ich selber nicht; seit Jahren ringe ich mit dem Problem. Aber der Tatbestand steht außer Frage: Höheperioden der Kultur, gleich der Renaissance, sind aus den nachweisbaren Kausalreihen nicht restlos zu erklären. Sie sind qualitativ verschieden von dem, was ihnen voranging und auf sie folgte. Sie verdanken ihr Dasein letztlich einem spirituellen Influx, der unverkennbar den Charakter der „Gnade" trägt. Diese Gnade verwandelt zeitweilig alle Natur. Ist aber ihr Quell versiegt, dann hilft keine An-

strengung mehr und kein Talent. Seit der Hochrenaissance ist es abwärts gegangen in Italien mit der künstlerischen Kultur, trotz aller Genies, die wieder und wieder geboren wurden, und heute besitzen die Italiener von allen Völkern vielleicht am wenigsten schöpferischen Geschmack, obgleich sie noch immer die Kunstbegabtesten sind. Was bedeutet das? — Ich weiß es nicht. Aber seit ich den Taj gesehen, kommen mir allerhand kuriose Gedanken über das Verhältnis von Erscheinung und Sinn. Eine kleine Verschiebung innerhalb der empirischen Verhältnisse, und der Taj wäre nicht das Wunder, das er ist. Die richtigen können leicht durch Zufall gefunden worden sein. Eine geringfügige Veränderung in Wortwahl und Syntax verwandelt eine Trivialität zum Urwort und umgekehrt; eine versehentlich gezogene Linie, ein von ungefähr aufgesetzter Farbenfleck gibt dem Bild einen unnachahmlichen Ausdruck. Und dieser Ausdruck ist doch das Eigentliche, das, worauf der ganze Wert der Gioconda z. B. beruht. Sollte zwischen Notwendigkeit dem Geiste nach und empirischer Zufälligkeit ein geheimer Zusammenhang bestehen? So daß es einer Notwendigkeit entspricht vor Gott, wenn zufällig auf Erden ein Genie ersteht, zu bestimmter Zeit in die Geschichte eingreift, von ungefähr eine bestimmte Linie zieht? — Ich weiß nichts Bestimmtes, so vieles ich ahne. Aber durch die unmittelbare Manifestation eines selbständigen Sinnes allein scheinen mir die Wunder der Renaissance- und der Mogulenkunst erklärbar.

Ich verstehe gut, daß den meisten Europäern die Residenzen der Mogulkaiser als das Sehenswerteste von ganz Indien erscheinen; denn die meisten interessiert doch nur

das, was zu ihrem Individuum in unmittelbarer Beziehung steht. Diese Welt ist unmittelbar verständlich, man kann sich heimisch in ihr fühlen; sie ist überdies so reizvoll, wie wenige andere. Mich aber zieht es aus ihr fort. Was soll ich inmitten dieser Schätze? Anregen tut mich ihr Anblick nicht, dazu ist mir ihr Geist zu verwandt. Und um inmitten dieser Kunst dahinzuleben, ist sie zu groß. Sie störte mich auf allen meinen Wegen. So könnte ich auch in Florenz nicht existieren, wo der vollendete Geist des Quattrocento alles Wollen des Novecento entmutigt. Aber Florenz besuche ich doch immer wieder, und jedes neue Mal lieber als vorher, weil dort die sichtbare Schönheit die Blüte des Geistes bezeichnet, eben das bedeutet, wie die platonisierende Philosophie der gleichen Zeit. Wenn ich den Glockenturm Giottos betrachte, offenbart sich mir die gleiche Vernunftqualität, die im Humanismus ihren abstrakten Ausdruck fand, und betrete ich die Mediceerkapelle, so spüre ich gar die Gegenwart eines Genies, der unter anderen Bedingungen die Welt hätte erschaffen können. In Florenz hat alle Kunst einen tiefen metaphysischen Sinn, der noch ihre verstiegensten Ausläufer durchgeistigt. Der indisch-mohammedanischen Kunst geht solcher ab. So kann sie meiner Seele nichts geben.

Je mehr Kunst ich sehe, die nichts als Kunst ist, desto stärker tritt mir meine Anlage ins Bewußtsein, welche die Kunst nur als unmittelbaren Ausdruck von Metaphysisch-Wirklichem zu würdigen weiß. Wahrhaft große Kunst sagt mir insofern wohl mehr, als der Mehrzahl ihrer Verehrer, aber der Kleinkunst kann ich nicht gerecht werden, und als Werk der Kleinkunst gilt mir so manches Meisterwerk. Zumal das Dekorative läßt mich kalt. Die Zierlichkeit, die Anmut der Arabeske hat keinen tieferen unmittelbaren

Hintergrund als den erlesenen Geschmack ihres Erfinders; und ich wüßte nicht, inwiefern es mich angehen sollte, daß ein bestimmtes Menschenkind Geschmack besessen hat. Natürlich beweist dies bloß meine Beschränktheit, nicht den Unwert des Dekorativen. Ohne Zweifel ist dieses oberflächlichen Charakters, und Sansovino Michelangelo zu vergleichen, ist lächerlich. Aber nicht das Tiefe allein hat Daseinsberechtigung. Sonst weiß ich das Oberflächliche auch zu schätzen, nur im Falle der Kunst vermag ich's nicht, und dies beweist, daß gewisse Organe mir fehlen. Es beweist vor allem Mangel an Kultur. Die Gründe für diesen liegen nicht fern: nirgends wohl in Europa weht eine unkünstlerischere Luft als in meiner Heimat; so hat mir die Kinderstube gefehlt, dank der mir gleichgestellte Florentiner wie selbstverständlich Geschmack und Freude am Schein besitzen. Es ist hiermit wie mit jedem Vorzug der Geburt: der Vorsprung, den er gewährt, ist ein absoluter Vorsprung, den nur produktive Befähigung einholen kann. — So freue ich mich, demnächst in Benares anzulangen. Dort werde ich mehr in meinem Elemente sein.

BENARES

Als Brahma den Himmel mit seinen Göttern gegen Kāshi (Benares) abwog,
Sank Kāshi, als die schwerere, zur Erde hinab.
Der Himmel, als der leichtere, stieg hinan.

Ich muß wieder und wieder dieser Verse aus Shankarāchāryas Manikarnikastotram gedenken, denn es weht ein Hauch göttlicher Gegenwart über dem Ganges, wie ich ihn gleich machtvoll noch nirgends gespürt habe. Des Morgens zumal, wenn die Frommen zu Tausenden die Ghâts bedecken, wenn

die Gebete in goldenen Wellen der aufgehenden Sonne entgegenfluten und der Sinn sich in zartester Sinnenschönheit offenbart, scheint die ganze Atmosphäre durchgottet zu sein. Wie gut, daß die Inder seit Jahrtausenden diese Stätte als Heiligtum verehrt haben: so ist sie, dank des Glaubens Wundermacht, wahrhaftig zu einem Heiligtum geworden. Benares ist Shiva geweiht, dem schwarzhalsigen Gotte; aber nicht als Person, sondern als Ansicht des überpersönlichen Brahman, der nichts ausschließt und alles bedingt. So wallfahrtet ganz Indien nach Benares, unbekümmert um Sektenangehörigkeit. So könnte die ganze Menschheit hierher pilgern. Die schlanke Moschee Aurang-Zeebs, des fanatischen Muslim, wirkt nicht störend inmitten der Hindutempel. Und wie aus dem fernen Cantonment, vom Wind getragen, das Echo eines Chorals über dem Ganges schwebte, da war mir, als gehörte es hierher.

Benares ist heilig. Das oberflächlich gewordene Europa versteht solche Wahrheiten kaum mehr. Bald wird keiner mehr Wallfahrten unternehmen, und früher oder später, nur zu früh, wird die Christenheit ohne Heiligtümer dastehen. Wie arm wird sie dadurch geworden sein! Was soll die Frage, ob eine Stätte „wirklich" heilig sei? Wird sie lange genug für heilig gehalten, so schlägt die Gottheit unweigerlich ihren Wohnsitz auf in ihr. Dem Pilger, der sie betritt, wird es merkwürdig leicht, in Andachtsstimmung zu verweilen, und diese Stimmung erweitert und vertieft. Freilich wäre es das Höchste, wenn einer überall die Gegenwart Gottes spürte, unabhängig von äußerlichem Beistand. Aber das vermag kaum einer unter Millionen. Nicht alle Jahre wird ein Menschenkind geboren, das wie Jesus von sich sagen kann: ich habe, gleich dem Vater, alles Leben in mir; dessen Spontaneität so groß und so selbstherrlich

wäre, daß sie keiner Auslösung bedürfte. Die Regel ist hier wie überall — in Kunst, Philosophie und Moral —, daß der Mensch nur das in sich erlebt, was ihm außer sich gezeigt wird, oder was die Eindeutigkeit mittelbarer Anregung reflexartig in ihm entstehen ließ. Verhielte es sich anders, so wären nicht allein Wallfahrtsorte überflüssig, es bestünde auch keine Veranlassung, große Männer in Dankbarkeit zu verehren, denn wozu verehrte man sie wohl, wenn sie nicht gäben, was wir ohne sie entbehren müßten? Die allermeisten haben Anregung nötig, um zum Höchsten in Beziehung zu treten, wo sie fehlt, dort entgotten sie sich. Solche gewährt für das Alltagsleben das Studium der Schrift, die Teilnahme am Kult. Allein die Routine des Alltags vermag nicht mehr, als den normalen Wachstumsprozeß im Gang zu erhalten und Rückbildungen vorzubeugen; nur Außerordentliches bewirkt im Menschen, dem Gewohnheitstier, dem Unterschiedswesen eine Beschleunigung der Entwicklung, eine plötzliche Niveauverschiebung. Zu diesem Zwecke haben alle Religionen Feiertage eingesetzt; den Umgang mit heiligen Männern empfohlen; besonders aber das Wallfahrten angeraten. Bei solchen trägt nämlich alles dazu bei, die religiösen Saiten der Seele zum Schwingen zu bringen und in dauernder Schwingung zu erhalten. Die Ortsveränderung läßt den Menschen zeitweilig seine gewohnten Umstände vergessen; das Ziel der Fahrt, stetig im Auge behalten, schließt eben dadurch herabmindernde Erinnerungen aus; endlich steigert die Phantasie in der Erwartung den möglichen Einfluß des Heiligtums so sehr, daß die Seele sich dem wirklich Vorhandenen mit äußerster Empfänglichkeit hingibt. Aber dieses Subjektive ist es nicht allein, das die Heilwirkung heiliger Stätten bedingt: diese werden objektiv heiligend durch die Kumulation der Glaubens-

vorstellungen seiner Besucher. Sie gewinnen auf die Dauer eine Atmosphäre, die auch den ergreift, der in unheiliger Stimmung hinzog. Und diese ihre weihende Kraft wächst mit der Zeit. Sie werden allmählich zu echten Gnadenbornen. Wer eine altgeheiligte Pilgerstraße in gläubiger Verfassung durchmißt, dem kann es geschehen, daß er sich an ihrem Ende seelisch weiter befindet, als ihn sonst Jahre innerer Arbeit gebracht hätten. Indien nun ist dicht durchzogen von Pilgerstraßen; es ist besät mit heiligen Stätten; wieder und wieder wird der Wanderer, in immer neuem Zusammenhang, in immer neuer, deshalb anregender Form an die Gegenwart Gottes erinnert. Nirgends aber so stark wie am Ganges. Dieser heiligste der Ströme entspringt in Shivas Paradies, am schneeigen Kailās in den Himalayas; wer dorthin gelangt, ist leiblich in Gottes Gegenwart. Dann durchfließt er die majestätischen Bergwälder, in denen Munis und Rishis hausen, Übermenschen, Jîvanmuktas, denen Leben und Sterben schon eins sind; wer bis zu ihnen dringt, den nehmen sie mitunter zum Jünger an. Und indem er sich südwärts wälzt, vom sonnenverbrannten Pendschab zu der fruchtbaren Ebene Bengalens, heiligt er fortlaufend Stätte auf Stätte. Zum Kailās ist noch keiner hinangestiegen; zu den Mahatmas nur selten einer gelangt. Aber Benares ist jedermann zugänglich. So ist diese Stadt der Brennpunkt aller Glaubensvorstellungen, die mit dem Ganges verknüpft werden, was ihr eine einzig dastehende heiligende Kraft verleiht.

Was ist es mit dieser „psychischen Atmosphäre", welche offenbar objektiv-wirklich ist, deren Dasein ich deutlicher spüre, je länger ich lebe? Ich weiß es nicht. Ich nehme an, daß es sich um Schwingungen handelt eines „Äthers", der freilich kaum mit dem der Physiker zusammenfällt, aber

doch um Vibrationen materieller Natur. Sicher sind Gedanken ebensosehr „Dinge" wie die Gegenstände der Außenwelt, nicht minder real, und wahrscheinlich dauerhafter als man denkt. Der „Zeitgeist" ist ein nicht minder Objektives, wie die physische Luft. Wenn Vorstellungen nichts Stoffliches wären, sie könnten nicht anstecken. Ich wüßte auch nicht, wie ich sonst dazu kommen sollte, unmittelbar eine psychische Atmosphäre aufzufassen, sonst so stark beeinflußt würde vom Ort, an dem ich mich aufhalte, und verschieden, je nach den Wesen, die ihn dauernd bewohnen oder bewohnt haben. An der Wirklichkeit psychischer Luft kann nur der zweifeln, dessen Sinne zu stumpf sind, um sie zu spüren. Ihre Theorie ist freilich ungeschrieben. Der einzige zusammenhängende Versuch, den ich wüßte, stammt noch von den alten Indern her: ich meine die dunkle Lehre von den Tattvas[1]).

Herrlich ist es, wenn sich die Sonne über den Horizont erhebt und die Scharen der Frommen auf den Ghâts sich in einiger Gebärde der Anbetung der Lebensspenderin entgegenneigen. Der Hinduismus kennt keinen Sonnengott; was Stoff ist, hat er nie als Geist verehrt. Aber er gebietet, vor der Sonne anzubeten, weil sie die vornehmste physische Manifestation sei der göttlichen Schöpferkraft. Was wäre der Mensch ohne Sonne? Er wäre überhaupt nicht; sein ganzes Dasein ist sonnenerzeugt, sonnengeboren, wird von der Sonne erhalten und verwelkt, wenn der Born des Lebens sich von ihm abwendet.

[1]) Die einzige ausführliche Arbeit über diese Lehre, die mir bekannt wäre, bezeichnet Râma Prasâds Büchlein *Nature's finer Forces* (London 1907, Theosophical Publishing Society), in welcher die Philosophie der Tattvas, teils in Übersetzungen aus dem Sanskrit-Original, teils in selbständiger Ausdrucksweise, nicht undeutlich dargelegt erscheint.

Je weiter ich komme in der Erkenntnis, desto entschiedener bekenne auch ich mich zum Sonnenkult. Während jener schrecklichen Monde, wo sie Estland nur einen flüchtig wegwerfenden Gruß entbietet, um sich dann schleunigst, wie nach erledigter unangenehmer Pflicht, geliebteren Breiten zuzusenken, sinkt jedesmal auch die Kurve meines Lebens. Mein Körper erkrankt, meine Vitalität flaut ab, meine Seele entspannt sich. Und umgekehrt sind meine Perioden höchster Schaffenskraft allemal mit den längsten Tagen zusammengefallen. Aber was ist die heißeste Sonne, die der Norden kennt, im Vergleich zur indischen! Ein schwelend Kerzenlicht. Die Sonne Indiens wird viel gefürchtet: ich fühle mich geneigt, gleich den Pilgern am Ganges, jeden Morgen dankerfüllt vor ihr niederzusinken, denn unermeßlich ist, was sie mir gibt. Hier spüre ich mich dem Herzen der Welt so nah, wie nie zuvor, hier ist mir täglich, als müßte mir bald, schon heute vielleicht, die äußerste Erleuchtung kommen. Ich wundere mich nicht mehr, daß alle tiefste Weisheit aus dem Osten stammt: sie stammt aus der Sonnennähe. Alle Manifestation ist körperlich; der Geist offenbart sich dort, wo es die Kraft gibt, ihn auszudrücken, und alle Kraft ist materiell und stammt letzthin aus der Sonne. Die Sonne Indiens begünstigt nicht das Denken, wie denn keinerlei bewußte Aktion; ihre Kraft ist hier zu groß, um eines Auswirkens vermittelst schwacher Menschenwillen fähig zu sein. Sie wirkt unmittelbar im Guten wie im Schlimmen. So tötet sie das vorwitzige Gehirn, das sich ihrer Bestrahlung allzulange aussetzt; so erleuchtet sie auf einmal unvermittelt das demütig-empfängliche Gemüt. Ihm wird hier auf einmal vieles klar, was im Norden kein Denken erarbeiten würde. Es wird ihm deutlich dadurch, daß die Urkräfte seines Wesens beschwingt werden und in den Mittelpunkt

seines Bewußtseins hineindringen. Metaphysische Erkenntnis ist nichts anderes als dieses Bewußtwerden des tiefsten Wesens. Gewöhnlich wird es überschichtet von den tausend Trieben, die das Oberflächenspiel des Lebens bilden, desto mehr, je ferner der Quell. So ist der Europäer einerseits tätiger, andererseits oberflächlicher als der Inder. Dieser handelt ungern, denkt meist unvollkommen, hat nur wenig kinetische Energie: alle Oberfläche wird von der Sonne versengt. Dafür entzündet sie das Unversengbare zu solcher Leuchtkraft, daß es dem ärmlichsten Bewußtsein deutlich wird.

Ist es richtig, was ich hier niederschreibe? — Betrachtungen dieser Art sind niemals „richtig", aber sie können wahr sein dem Sinne nach, und das ist mehr. So haben alle Sonnenanbeter recht vor Gott. Für den Mythengläubigen gibt es keine Tatsachen in unserem Sinn; er weiß nichts von der Sonne des Physikers. Er betet vor dem, was er unmittelbar als Quell seines Lebens spürt. Der spätere Mensch, dessen emanzipierter Verstand an erster Stelle die Frage der Richtigkeit aufwirft, muß natürlich den Sonnenkult verleugnen; für ihn gibt es ja nur das Faktum der Astronomie, und das ist freilich keine Gottheit. Der Spiritualisierte wird dem antiken Glauben wieder gerecht. Er erkennt in ihm eine schöne Ausdrucksform echtinnerlichen Gottesbewußtseins. Er weiß, daß alle Wahrheit letzthin symbolisch ist, und daß die Sonne den Charakter des Göttlichen eigentlicher zum Ausdruck bringt, als die beste Begriffsfassung.

Die Atmosphäre der Andacht, die über dem Strome schwebt, ist unwahrscheinlich stark; stärker als in irgendeinem Gotteshause, das ich besucht hätte. Jedem angehen-

den christlichen Geistlichen wäre es anzuraten, ein Jahr des Theologiestudiums draufzugeben und diese Zeit am Ganges zu verbringen: hier würde er erfahren, was Frömmigkeit heißt. Denn in Europa lebt nur mehr ein Abglanz von ihr. Wer kann dort noch inbrünstig beten? Wer kennt dort noch die andächtige Sammlung, welche sich selbst genügt, keiner Veranstaltung bedarf, den Einfluß der störenden Umwelt selbständig ausschaltet? kaum einer unter Millionen; die am frömmsten zu sein wähnen, sind es in Wahrheit meist am wenigsten; denen gilt Glauben als identisch mit Fürwahrhalten und Beten für eines Sinnes mit Bitten, was beweist, daß sie von tieferer Frömmigkeit nichts ahnen. So elementaren Mißverstehens scheint kein noch so einfältiger Hindu schuldig. Keinem Hindu bedeutet Glauben Fürwahrhalten, denn die Frage des Daseins stellt er nicht, wie viel Götter und Göttinnen er immer verehrte. Und keiner faßt sein Gebet als Bitte auf. Er weiß, daß Bitten niemals ein Heiliges ist, auch da nicht, wo es für andere geschieht, weil es sich letzlich immer auf das Ich bezieht. Das Gebet als Sakrament ist ein Ausdruck eben dessen, was im Opfer, im Loben Gottes, im Kult, im Choral und am besten in der stillen Meditation in die Erscheinung tritt: des Öffnens des Bewußtseins den Strömungen, die in der innersten Tiefe der Seele der Befreiung harren, die, wenn befreit, den Geist direkt mit Gott verbinden. Auf das Mittel als solches kommt es nicht an. Das weiß der Hindu, was allen Äußerungen seiner Religiosität, seien sie naiv oder durchgeistigt, den gleichen sakramentalen Charakter erteilt. Woher kommt ihm sein Wissen? Von seiner Kinderstube. Das erste, was eine indische Mutter ihrem Kinde lehrt, ist die Kunst des Meditierens, der willkürlichen Versenkung im höchsten, was es vorstellen kann. Hat es diese Kunst

erlernt, dann bedarf es keines äußeren Apparates, keiner Kirchenluft, keines Dogmenglaubens, keiner Abgeschiedenheit, um zu Gott in Beziehung zu treten. So sieht man am Ganges die Kinder inmitten des Lärms, des Geschäftsverkehrs, trotz aller Fremden, die verständnislos glotzend an ihnen vorbeigondeln, wenn die Stunde der Anbetung kommt, sich inbrünstig in die Gottheit versenken, unstörbar, unbeirrt. Und die vom Kind erarbeitete Kunst lernt der Erwachsene dann langsam verstehen, wenn nicht mit dem Verstand, so doch mit dem Gemüt. Er weiß ja aus Erfahrung, worauf es ankommt; er kennt die Erhebung, die das Freiwerden der tiefsten Lebenskräfte wirkt; so kann er nicht, gleich den meisten heutigen Christen, das Mittel mit dem Zweck verwechseln. Desto weniger, als seine ganze Erziehung darauf angelegt ward, ihn das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden zu lehren. Seine Mutter, die ihn atmen und meditieren lehrte, hatte ihm völlig freie Hand gelassen bei der Wahl seines geistlichen Lehrers. Wäre er einem gefolgt, der in seiner besonderen Konfession von der ihrigen so weit abwich wie ein Lutheraner vom Katholiken, sie hätte keinen Versuch gemacht, ihn zurückzuhalten: es gilt ja als Todsünde unter Indern, eines anderen Glauben gewaltsam beeinflussen zu wollen, da jeder doch ein besonderes Wesen ist und daher auf seinem ihm gemäßen Weg der Gottheit zupilgern muß. Und im gleichen Sinn hatten ihn die Brahmanen, sofern er wissensdurstig und einsichtsfähig war, fortschreitend weiter belehrt. Sie hatten ihm gesagt, nur eine Gottheit gäbe es in Wahrheit, die vielen Götter seien dessen Manifestationen, nur dazu da, dem Menschen das Realisieren zu erleichtern; denn Gott an sich sei unvorstellbar; wer weit genug in sich selber vorgedrungen sei, könne alles Rituales wohl entraten. Und

so war er auch hier und da weisen Männern begegnet, die außerhalb aller Kultgemeinschaft standen. — Wie soll der Hindu nicht wissen, worauf es ankommt? Wie soll er lau werden, wofern er ein einziges Mal die Seligkeit religiösen Realisierens erfahren hat? Im westlichen Europa, das im Mittelalter Indien so ähnlich sah, ist heute echte Andacht kaum mehr anzutreffen, außer in fernabgelegenen Winkeln, in denen der Geist vergangener Jahrhunderte noch herrscht. Nur in Rußland kennt man sie noch als Normalphänomen. In der Tat habe ich, seit ich in Indien weile, mehr denn einmal des russischen Menschen gedenken müssen. Seltsam ähnlich dem Hindu steht dieser zur Welt: gleich allverstehend, gleich allbrüderlich, gleich unpraktisch. Und seltsam ähnlich ist vor allem seine Religiosität. Zwischen vielen Pilgern, die ich einerseits am Gangesgestade, andrerseits an der Ssergievskaja Lawra beten sah, bestand sicher nur ein konfessioneller Unterschied. Eine gleiche Inbrunst nicht allein, eine gleiche Qualität der Inbrunst entflammte die Herzen dort wie hier. Ja, Rußland — das Rußland des einfachen Bauern — ist heute wohl das einzige gottnahe Reich der Christenheit.

Gottnahe zum mindesten, soweit der Weg des Herzens, der Bhakti-Yoga, in Frage kommt. Das Gemüt ist, was immer man sage, beim Abendländer nur schwach entwickelt. Wir bilden uns ein, weil wir nun seit anderthalb Jahrtausenden eine Religion der Liebe bekennen, deshalb von Liebe beseelt zu sein. Das sind wir nicht. Unsere extrem aktive Natur hat die Inspiration, die aus dem Osten kam, unverzüglich in Handlungen umgesetzt, in Lebensformen, Lebenswege, Einrichtungen, so daß in diesen zwar mehr Liebe zum Ausdruck kommt als in allen, die der Orient kennt, das Gemüt als solches aber entleert erscheint. Die Seele

des Europäers ist im gleichen Verhältnis gefühlsarm, wie sie im Geist erhabener Gefühle schafft. Es scheint nicht möglich, einen Geist sowohl als solchen festzuhalten, als ihn äußeren Organen einzuverleiben. Wie dürftig wirkt Thomas a Kempis neben Ramakrishna! Wie arm die höchste europäische Bhakti neben der etwa der persischen Mystiker! Das westliche Fühlen ist stärker als das östliche, insofern es mehr kinetische Energie enthält; aber es ist auch nicht annähernd so reich, so zart, so differenziert. San Juan de la Cruz wirkt häufig obszön, trotz echtester Gottesliebe, weil eben seine rohe Spanierseele keines feineren Ausdrucks fähig war; Franz von Assisi, trotz seiner Süßigkeit, mehr als Naturgewalt, denn als verklärter Geist. Es wäre hohe Zeit, den Aberglauben aufzugeben, daß die Christenheit ein Monopol auf die Liebe hätte. Sie steht obenan, soweit Arbeit im Sinn der Liebe in Frage kommt, von dieser selbst, als Erleben, weiß sie weit weniger als die sanftere Menschheit Hindustans. Ich verstehe jetzt gut, daß Europäerherzen dem gebildeten Hindu roh erscheinen: sie sind roh, daran kann kein Zweifel sein. Und schwerlich werden sie jemals echter Bhakti fähig werden: unsere Entwicklung bewegt sich nach anderer Richtung hin. Wir werden weniger und weniger devotionell. Man lasse sich durch den Devotionalismus nicht irre machen, der heute in vielen religiösen Verbänden des Westens, zumal der von Indien inspirierten Theosophischen Gesellschaft, herrscht: er wird immer nur einer Minderzahl kongenial sein, selbst unter den Frauen. Und diese Minderzahl wird zusammenschmelzen im gleichen Verhältnis, wie das Bewußtsein ihrer eigentlichen Seele der westlichen Menschheit deutlicher wird. Hier wie überall setzt die gegebene Natur eine Grenze, die zu überschreiten nur scheinbar glückt. Um im indischen Sinne fromm sein

zu können, muß man als Inder oder Russe geboren sein. Es muß einem das Verehrungsbedürfnis im Blute liegen; es muß die Verehrungsfähigkeit hoch ausgebildet sein. Die Seele muß sich sehnen, sich hinzugeben, dem Eigenwillen zu entsagen, mit sich geschehen zu lassen; sie muß weiblich geartet sein. Das sind die besten Europäerseelen nicht; die sind männlich bis zum Extrem. So beruht die Unfrömmigkeit des Europäers, sein grobes Mißverstehen des Sinns von Glauben und Gebet letzthin wohl darauf, daß die Bhakti-Yoga nicht den Weg bezeichnet, der ihn am sichersten zur Gottheit führt.

Viele Stunden jedes Tages verbringe ich im Labyrinth der Gassen, welche Tempel mit Tempel verbinden und ihrerseits von Götterschreinen und Altären dicht umsäumt sind. Soviel „Stationen" wie Benares hat kein Wallfahrtsort der Christenheit, und fast auf jeder wird die Gottheit in besonderer Form und unter spezifischem Aspekt verehrt. Am meisten Zuspruch finden natürlich die Idole, die auf das Verständnisvermögen des kleinen Mannes zugeschnitten sind; so wird auch in Benares, der Stadt Shivas, Ganēsha, dem elefantenköpfigen Schutzherrn irdischen Erfolges, am reichlichsten geopfert. Die Gebildeten haben nichts dagegen; ihre Weltanschauung billigt und ermutigt jede Form der Devotion. Alle Glaubensvorstellungen, so lehrt sie, haben den einzigen Zweck, dem Menschen ein Hilfsmittel zu bieten, sich seines tiefsten Selbsts bewußt zu werden. Je einfältiger und roher einer ist, desto gröber und ungeistiger müssen die Bilder sein, die seiner Aufmerksamkeit entgegengehalten werden, denn feinere verfehlen bei ihm ihr Ziel. Vom Bauern ist nicht zu verlangen, daß er unmittelbar zum

Brahman in ein Verhältnis träte. Der möge nur getrost zu den Göttern beten, deren Gestalten eine ungebildete Volksphantasie erschuf, denn sofern er nur glaubt, sofern der Gegenstand seiner Verehrung seine Seele wirklich zu bannen vermag, leistet dieser ihm eben das, was dem Rishi, dem Muni, die Kontemplation des Absoluten leistet. Im übrigen aber gibt es nicht viele Wissende; nicht viele, die über die Ratsamkeit der Disziplin, des traditionellen Kultes tatsächlich hinaus wären. Es gilt, die Gottheit wirklich zu realisieren, nicht bloß sich einzubilden, daß man es tut: wer ist so weit, dies ohne „Namen und Form" zu können? Shankara war es nicht, auch Ramanuja nicht, sonst wären beide nicht so eifrige Opferer gewesen; beide blieben den altgeheiligten Glaubensformen treu, verschmähten es, sich neue, ihren Philosophien scheinbar gemäßere, auszudenken, denn sie hatten gefunden, daß angeborene oder -erzogene Vorstellungen die Gefäße sind, in die sich der heilige Geist am leichtesten ergießt. Und Ramakrishna, der suesse Heilige von Dakshinesvar, von dem es heißt, daß er ein Jivanmukta war, hinaus über alle irdischen Bindungen, der folglich besser als irgendeiner wissen konnte, was nötig und was überflüssig ist, hat jüngst erst seinem Volke wieder ans Herz gelegt, nur ja dem Ritual gemäß zu praktizieren, da ohne geistliche Übungen (ohne Sādhana) Erleuchtung schlechterdings nicht zu erringen sei und von allen die altüberlieferten, die wirkungskräftigsten seien. — In der Tat waren alle gebildeten Hindus, denen ich begegnet bin, aufrichtig göttergläubig (was sie freilich nicht hinderte, sich als Philosophen bald zum Advaita, bald zum Visishtadvaita zu bekennen); sie alle praktizierten ihren Glauben. Wohl hielten sie sich von den primitiven Riten fern, welche heute noch die Hauptmasse hinduistischer Kulthandlungen ausmachen, aber an irgendeinem Rituale nahmen sie alle teil.

Der Geist des Hinduismus, als Zusammenhang von Glaubensvorstellungen betrachtet, ist identisch mit dem des Katholizismus. Nur erscheint er bei ersterem mehr intellektualisiert. Die praktischen Vorschriften, die den Gläubigen beider Religionen erteilt werden, sind überall eines Sinnes, gleich weise, gleich psychologisch tief, gleich zweckentsprechend. Nur haben die Hindus das gleiche besser verstanden. Während die katholische Kirche die Heiligenverehrung empfiehlt, weil die Heiligen wirklich im Himmel säßen, wirklich Fürsprache einlegten vor Gott, der es so angeordnet hätte, daß man sich nicht unmittelbar an Ihn, sondern an die zuständigen Mittelinstanzen wenden solle, wissen die Inder, daß die Anbetung spezifizierter Gottheiten deshalb ratsam ist, weil es den Menschen allzu schwer gelingt, die Gottheit als solche zu realisieren, weil Realisieren das Eine ist, worauf es ankommt, und eine spezifische Form, spezifischen Aspirationen angemessen, am meisten fördert. Katholizismus sowohl als Hinduismus treiben Bilderdienst; aber während es sich bei jenem praktisch nur zu oft um echten Fetischismus handelt, um Götzendienst in dessen rohester Gestalt, weiß jeder Hindu (oder kann er es wenigstens wissen), daß der Wert der Bilder einzig darauf beruht, daß sie die Aufmerksamkeit des Beters konzentrieren helfen; es ist den allermeisten unmöglich, ihre Seele anders als in bezug auf einen sichtbaren Gegenstand zu sammeln. Und so fort. In der katholischen Kirche leben die tiefen Lehren des Altertums mißdeutet fort; innerhalb des Hinduismus meist richtig gedeutet. Das ist, soweit das Prinzip in Frage kommt, zwischen beiden der einzige Unterschied.

Die indische Religions- und Ritualphilosophie ist eine reichste Fundgrube psychologisch-metaphysischer Weisheit. Es liegen darin Erkenntnisschätze aufgespeichert, die, wenn

gehoben und gesichtet, aller Wahrscheinlichkeit nach den wissenschaftlichen Begriff vom Psychisch-Wirklichen modifizieren werden. Denn die Inder sind in zwei Hinsichten auf einmal groß gewesen, die sich unter Abendländern gewöhnlich ausschließen: im Glauben und im Verstehen des Glaubens. Bei allem Sinn für die Form und deren Wirkungsmöglichkeit haben sie ihre objektive Bedeutung meist richtig beurteilt. So ist denn schon das Eine hochbedeutsam, daß die Inder, die in der Selbsterkenntnis weiter gelangt sind als irgend welche Menschen, deren Bewußtsein sich in unerhörtem Grade der verstrickten Fesseln von Name und Form entledigt hat, in praxi immer katholisch geblieben sind; alle größten indischen Philosophen, wie Ramanuja, Shankaracharya — ich sagte es schon — praktizierten gleich Thomas von Aquin. Wohl sind auch unter Indern, wie überall, protestantisch gesinnte Reformer aufgetreten. So Buddha, die Gurus der Sikhs, und neuerdings die Stifter des Brahmo-Samaj. Aber erstens ist keiner von diesen so weit gegangen, wie ein Luther unter uns, dann aber haben sie den Hindugeist in großem Maßstab nie ergreifen können; sie wurden niemals populär. Der Buddhismus verschwand aus Indien, sobald er an der Königsgewalt keine äußere Stütze mehr hatte, und die anderen protestantisierenden Religionen sind allesamt beschränkte Sekten geblieben. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß der Katholizismus der Ansicht der Hindus nach ein System geistiger Hygiene verkörpert, wie es weiser nicht erdacht werden könnte; daß, was immer der letzte Sinn der Religion, die katholische Form dessen Realisieren am meisten begünstigt. Das technisch Wesentliche an allen protestantischen Reformen ist, daß sie den Apparat, der dem geistlichen Fortkommen dient, vereinfacht haben. Während der Katholizismus alle Mittel in Anwendung bringt,

die das religiöse Gefühl zu stimulieren geeignet scheinen, sanktioniert der Protestantismus nur einige wenige und stellt es der Seele im übrigen anheim, sich ohne äußere Beihilfe, schlecht und recht, mit Gott in Verbindung zu setzen. Das wäre schön und gut, falls die Vereinigung mit Gott auf diese weniger umständliche Weise gleich vollkommen zu erzielen wäre. Das ist sie nach Ansicht der Hindus nicht. Ihrer Erfahrung nach hat nur der höchste Mensch das innere Recht, den Weg des Protestantismus zu wandeln, denn er allein hat Aussicht, Gott zu finden, indem er ihn auf seine Weise sucht. Die anderen finden ihn nicht. Denen ist es besser, den ganzen Hilfsapparat zu benutzen, den die Weisheit der Generationen ausgebildet, und die breite Straße zu wandeln, die sie für alle abgesteckt hat.

Es bedeutete ein Mißverständnis, die Frage aufzuwerfen, ob die Hindus absolut recht haben mit ihrer Auffassung: sicher haben sie für sich selber recht. Die Wege des Katholiken und des Protestanten führen beide zu Gott, aber jeder von ihnen ist einer besonderen Naturanlage angemessen. Wer sich eines Sinnes am besten so bewußt wird, daß er sich in seine objektivierte Form versenkt und diese Form seine Seele gestalten läßt, ist katholisch veranlagt, gleichviel zu welcher Konfession er sich de facto bekennen mag. Und gleichermaßen ist der wesentlich Protestant, der vom Sinne her der Form zustrebt. Soweit Fortkommen in der Welt (wozu auch wissenschaftliche Erkenntnis gehört) in Frage steht, kann man wohl sagen, daß die protestantische Gesinnung die objektiv zweckmäßigere ist. Andrerseits bedingt die katholische einen absoluten Vorzug überall, wo Realisieren Gottes in der Kontemplation als Ziel vorschwebt. Dieses kontemplative Realisieren ist nicht die einzig mögliche Form religiösen Erfahrens; wer das Himmelreich nicht

schauen, sondern auf Erden verwirklichen will, dem ist eine Protestantenseele ersprießlicher. Der Katholik hat keinen Beruf zur Umgestaltung, ist seinem Wesen nach nicht fortschrittlich gesinnt. Aber ihm wird es leichter zuteil, Gott zu schauen. So kann es nicht fehlen, daß das Indervolk, dem es ausschließlich um Erkenntnis zu tun ist, welches praktischen Fragen ganz gleichgültig gegenübersteht, das kontemplativ ist in extremem Grad, auch in extremem Grade katholisch denkt und fühlt. Denn es ist ein großer Irrtum, wie oft es gelehrt werde, zu glauben, daß der Protestantismus die religiöse Erkenntnis vertieft hätte; das Gegenteil davon ist wahr. Das Handeln im Sinn der Religion hat er vertieft, aber der Erkenntnis hat er nicht zugute kommen können, weil die nach auswärts gerichtete protestantische Bewußtseinsstellung dem Influx des Göttlichen direkt den Rücken kehrt. Gott kann man nicht ausdenken, man muß Ihn hinnehmen. Er kommt über einen, man stellt Ihn nicht aus sich heraus; Er offenbart sich, wie Er will, nicht, wie wir wollen; so ist der, den es nach persönlichem Ausdruck drängt, dessen Geist darauf gewandt ist, neue Formen zu erfinden, gegenüber dem aufnehmend gestimmten Autoritätengläubigen im Nachteil als Religiös-Erkennender. Man mag mir einwenden, Luther sei ja gerade hinnehmend gewesen; gerade er hätte ja Glauben und Demut hoch über alles Wissenwollen gestellt. Allerdings; in vielen wesentlichen Hinsichten blieb er persönlich bis zum Schluß, was ich katholisch heiße. Aber das Prinzip, dem er zum Sieg verholfen hat, ist dem Glauben und der Demut feind; der echte Geist des Protestantismus tritt heute nicht mehr in der lutherischen Kirche, sondern in der kritischen Wissenschaft zutage. Wäre es anders, die protestantisch-religiösen Verbände litten nicht auf der ganzen Welt an unheilbarer

innerer Zersetzung, wäre speziell das Luthertum nicht heute schon sterbenskrank. Es heißt eben: entweder glauben oder frei bestimmen; entweder Katholik sein oder Protestant. Und wem es darauf ankommt, Gott zu schauen, wird stets die erstere Alternative ergreifen. Alle Mystiker der Welt waren katholisch gesinnt; alle kontemplativen Naturen katholisieren. Alle großen religiösen Offenbarungen sind katholisch gesinnten Geistern gekommen, und so wird es in aller Zukunft sein.

Damit will ich freilich nicht behaupten, daß irgendein heute herrschendes katholisches System sich dauernd als solches erhalten wird. Dieser Tage, wo ich so vielen Kulthandlungen beigewohnt habe, ist mir bewußter geworden als je, wie sehr die Entwicklung der Menschheit überall vom Ritualismus abführt; mehr und mehr verliert die Magie an Bedeutung und Zweck. Insofern treibt die Welt ohne Frage in der Richtung des Protestantismus. Weniger und weniger gebildete Hindus befolgen genau die Vorschriften der Tantras; weniger und weniger wird von der katholischen Kirche auf die Heilwirkung der Riten Gewicht gelegt. Offenbar wirken diese weniger und weniger. Schon seit dem 18. Jahrhundert leistet der Katholizismus in Europa nicht das, was er der Idee nach leisten sollte und könnte, und heute scheint es, daß sein Bekenntnis im allgemeinen mehr schadet als nützt. Warum das? Sicher liegen die Dinge nicht so, daß die Tantras nichts als Aberglauben verkörperten, so daß man jetzt nur erkennt, was immer der Fall war; sicher auch nicht so, daß sich die moderne Menschheit, wie die Theosophen behaupten, eines wichtigsten Heilsmittels begäbe; und sicher bezeichnet das Aufhören des Glaubens an die Magie als solches nicht die letzte Ursache des Verhältnisses. Ich persönlich bin überzeugt, daß die Lehren

der Tantras im ganzen zutreffen und daß es trotzdem in der Ordnung ist, daß sie weniger und weniger Beachtung finden. Magie kann nur wirken, wo das Bewußtsein sich in einer bestimmten Lage befindet; diese Lage kann ihrerseits nur bestehen bei einem bestimmten Gleichgewichtszustande der psychischen Kräfte, wo zumal der kritische Verstand Phantasie- und Glaubensbildungen nicht stört. Wo das erforderliche Gleichgewicht besteht, dort wirkt sie freilich; dort bedeuten auch tantrische Zeremonien sehr oft die sichersten Hilfsmittel zum inneren Fortschritt. Aber wo es verschoben ist, dort versagen sie. Nun verschiebt es sich bei der ganzen Menschheit mehr und mehr in dem Sinne, daß der Verstand über der Phantasie das Übergewicht gewinnt. Dies bedingt einen Fortschritt überall, wo es sich um Meisterung der Außenwelt handelt; es bedingt aber gleichzeitig das Aus-dem-Auge-verlieren einer anderen Seite der Wirklichkeit. Wer über das Tantrikāstadium hinaus ist, ist erhaben über viele Einflüsse der psychischen Sphäre, welche vielfach stören, aber andrerseits entgeht ihm auch deren Positives. Das Äußerste kann dieser so gut wie jener realisieren; er kann es überdies viel besser verstehen. Während der Tantrikā wahrhaftige Erlebnisse meist im Sinn absurder Theorien interpretiert, ist der Verstandesklare in der Lage, ein gleiches Erleben, wo er es kennt, objektivrichtig zu deuten. Aber er kennt es zunächst sehr viel seltener. Ohne Zweifel steht die Seele des Tantrikā Einflüssen offen, die auf eine andere Bewußtseinslage überhaupt nicht einwirken; sicher bedingt das Hinauswachsen über die seinige insofern einen Verlust. Wir verstandesklaren Europäer erleben vieles von dem nicht mehr, was der abergläubische Hindu erlebt. Und wahrscheinlich schließt uns unsere Seelenverfassung nicht allein von vielen unwichtigen Erleb-

nissen aus, sondern auch von einigen der höchsten, die der Menschenseele zugänglich sind. So allein wenigstens vermag ich es mir zu deuten, daß alle höchsten Offenbarungen von Geistern herstammen, die in vielen Hinsichten nicht nur unbefangen, sondern auch unentwickelt, unreif, unzulänglich, unkritisch und unverständig wie die Kinder gewesen sind.

Freilich übertrifft der Hinduismus den noch so weisen christlichen Katholizismus an psychologischer Einsicht vielhundertfältig; ich wüßte keinen Zustand der Seele, dem er aus dessen inneren Voraussetzungen heraus nicht gerecht würde. Selig das Volk, dessen Propheten und geistliche Lehrer Weise waren! Die der Christenheit waren alles, nur nicht das; sie waren tief befangen in „Name und Form"; ihre noch so weitherzigen Lehren schlossen ausnahmslos den größten Teil des Menschengeschlechts vom Heile aus. Das mußte so sein, sintemalen es Sonderlehren waren; sintemalen sie in einer bestimmten Glaubensform die Substanz der Wahrheit erblickten. Dieser Irrtum aller Irrtümer ist dem Hinduismus fremd; die Inder sind darüber hinaus, irgendeine Gestaltung metaphysisch ernst zu nehmen; sie wissen, daß alle Konfession nach den Maßstäben des Pragmatismus allein zu bewerten ist. Freilich muß die absolute Wahrheit eine Form annehmen, wenn sie dem Menschen deutlich werden soll; für das An-Sich fehlt ihm das Organ. Aber diese Form stammt immer vom Menschen her, ist ein irdisch Gefäß, das der göttliche Geist im günstigsten Falle ganz erfüllt. Wie könnte es sonst wohl gelingen, das Sosein aller konkreten Religionen historisch und psychologisch abzuleiten? Wie wäre es sonst wohl denkbar, daß alle Visionen, die gott-

begeisterten Heiligen kamen, den Vorstellungen entsprachen, welche die Kirche, der sie angehörten, vertrat? Das Göttliche offenbart sich dem Menschen überall im Rahmen seiner intimen Vorurteile. Deswegen riet Ramakrishna seinen Jüngern von einem Wechsel der Glaubensvorstellungen so dringend ab; der Krishnaanbeter bleibe bei Krishna, der Vaishnava ein Vaishnava, der Christ bei Christus: neue Vorstellungen säßen nie so fest wie angeborene, könnten dem Heiligen Geist daher niemals ein gleich gutes Verkörperungsmittel bieten. So blieb er, der längst in der Ekstase mit Parabrahman eins geworden war, in normalem Zustand ein Anbeter der Kāli, der Gottheit in ihrem mütterlichen Aspekt.

Wunderbar ist es, in der Tat, bis zu welchem Grade die *Viveka*, das Unterscheidungsvermögen in Sachen der Religion, bei den Indern ausgebildet ist. Unter den kultivierten herrscht keine Vorstellung, die ich wüßte, deren Rationales nicht verstanden würde. Hier gibt es kein *Credo quia absurdum*, hier wird nirgends Unbegreiflichkeit postuliert; diese wird gelten gelassen, wo sie vorliegt, dann aber wird das „Warum" ihrer nach Möglichkeit bestimmt. Ich komme immer wieder auf die Tantras zurück: so abenteuerlich manche ihrer Sätze klingen, überall ist es möglich, ihrem Sinne nachzugehen; überall sind die Grundideen vernunftgemäß[1]). Wie vielen Irrtümern, denen die Christenheit noch heute unterliegt, hat in Indien die Einsicht vorgebeugt! Die geschlechtliche Enthaltsamkeit gilt hier wie dort als

[1]) Man lese Arthur Avalons *Principles of Tantra*, und vor allem die vorzügliche Einleitung zu seiner Übersetzung der *Mahapara-nirvana-Tantra*. (London, Luzac & Co.) Es ist die erste wirklich bedeutende Arbeit, die ich wüßte, über den Geist irgendeiner Ritualphilosophie. Kein denkender christlicher Theologe, zumal kein katholischer, sollte dieselbe ungelesen lassen.

spirituell wertvoll. Weshalb und inwiefern ist sie das? Die christliche Kirche hat das nie herausgebracht. So verkündete sie die abenteuerlichsten Doktrinen: die Liebe als solche sei Sünde, das Weib gar eine Teufelin, Virginität sei der einzige Zustand, der gottselig zu nennen wäre; sie erhob das Naturwidrige zum Ideal. Die Inder haben versucht, den Sinn des problematischen Werts eines Verzichts auf Liebesfreuden zu ergründen; wobei sich herausstellte, daß den zur Heiligkeit Reifen Enthaltsamkeit fördert, weil in seinem Fall die prokreative Energie einer Umsetzung in spirituelle fähig ist; ihm bedeutet sie ein technisches Hilfsmittel. Aber diese Umsetzung gelingt nur den seltenen Organisationen, die wir eben die Heiligen heißen, woraus folgt, daß Enthaltsamkeit den Durchschnittsmenschen spirituell nicht vorwärts bringt. Dessen Seele bekommt es besser, dem Körper zuzugestehen, was er verlangt, da sonst seine verdrängten Forderungen in die Psyche hinaufgestaut würden. — So handelt es sich bei dem, was die Christenheit jahrhundertelang als Ideal verehrt hat, in Wahrheit nur um ein technisches Optimum für bestimmte exzeptionelle Veranlagungen. — Auch den Sinn der geistlichen Liebe haben die Inder besser verstanden als wir. Wie ich's schon bemerkt habe: inbrünstige Liebe zu Gott ist in Indien verbreiteter als bei uns, sie ist heute die herrschende Form des Gottesdienstes. Die Alten unterschieden drei Wege, die zum Höchsten führten: den der Erkenntnis (*Gnana Yoga*), den der Liebe (*Bhakti Yoga*) und den des Werks (*Karma Yoga*). Von diesen galt der erste als der höchste insofern, als die Erlösung (Mukti) in jedem Fall in Erkenntnis bestehe, der Philosoph also von vornherein im Licht des Höchsten wandele; der letzte als der niederste deshalb, weil hier der autonome Geist fast gar nicht mitwirkt und der Erfolg

durch die Tugend blind befolgter Vorschriften, also gleichsam mechanisch, herbeigeführt wird; der Weg der Liebe aber als der leichteste. Inwiefern ist er das? Er ist es insofern, als es in der Natur dieses Gefühls liegt, auszuströmen; wer da liebt, denkt derweil nicht an sich; dessen Seele öffnet sich naturnotwendig; wer aber von sich ganz frei geworden ist, hat eben damit Gott gefunden. Aus dieser Tugend der Liebe haben die Begründer des Christentums den Schluß gezogen, die Liebe sei das Höchste an und für sich. Die Inder, zu tief bewußt, um einem empirischen Gefühl metaphysische Wirklichkeit zuzuerkennen, zu scharfsichtig, um ein Überempirisches in ihr zu sehen, zu kritisch, um ein noch so gutes Mittel zum Endzweck zu hypostasieren, haben einfach gefolgert, daß der Weg der Liebe den Menschen der gangbarste ist. Deshalb empfehlen sie ihn vor allen anderen. Jeder folgende Heilige hat größeres Gewicht auf die Vorzüge der Bhakti-Yoga gelegt und auf die Schwierigkeiten des Pfades der Erkenntnis, so daß heute eben das, was die christliche Kirche ihr Eigenstes wähnt, das Herz des Hinduismus bezeichnet. Aber noch heute, wie zu den Zeiten der großen Weisen, gilt der Weg der Erkenntnis als der höhere, gilt die Liebe nicht entfernt soviel wie bei uns. Freilich ist Gott die Liebe, sagen die Bhaktas, wie Er denn die Quintessenz alles Positiven ist; aber das Gefühl der Liebe, wie Menschen es kennen, und strebe es noch so sehr himmelwärts, ist an sich kein Göttliches. Wie sollte Sehnsucht ohne Eigennutz sein? Wunsch nach Vereinigung ohne Selbstsucht? Menschliche Liebe ist wesentlich nicht selbstlos. Wohl beschließt sie in sich trotzdem den Weg, der am schnellsten zur Entselbstung führt, weil sie die Seele öffnet, allein das heiligt sie nicht. — In der Tat, menschliche Liebe ist wesentlich nicht selbstlos. Wer daran zweifelt,

der betrachte unbefangen die Geschichte der Christenheit: diese Menschheit, vom Geist der Liebe beseelt, hat die Ära des krassesten Egoismus herbeigeführt, die je geherrscht hat; von allen Anhängern höherer Religionen ist der Christ der Unfreieste. Es tut nicht gut, Menschliches göttlich zu heißen: ohne den Kult, der in Europa mit der Liebe getrieben wird, wären wir geistlich weiter als wir sind. Wir wären weniger aggressiv, weniger rücksichtslos, wir wären einsichts- und verständnisvoller; wenn ihr Deckmantel uns gefehlt hätte, wir hätten uns nicht so hemmungslos in unseren selbstischen Impulsen gehen gelassen. Die Liebe als Gefühlsstimmung ist gar nichts Göttliches; sie ist ein rein Empirisches, das, je nachdem, wie es gehandhabt und gepflegt, wie es verstanden, gerichtet und beseelt wird, hinauf oder abwärts führt. Von Hause aus ist sie wesentlich ungerecht, parteiisch, exklusiv, akkaparierend und karitätslos: genug Attribute, fürwahr, um sie als allzu menschlich zu kennzeichnen. Was Liebe — in ach! wie seltenen Fällen — zu einem Göttlichen verwandelt, ist ein Höheres, das sie beseelt. Hat sich der Geist reinen, absichtslosen Gebens, des Schenkens ohne Nehmenwollens ihr eingebildet, dann ist sie freilich göttlich geartet. Aber dieser wohnt ihr von Hause aus nicht inne, schmilzt alles, was sonst als „lieb" gilt, ein und kann sich überdies genau so gut dem Erkenntnisstreben, dem Tatendrang, dem künstlerischen Schöpfungstriebe einverleiben. Es ist ein Unglück, daß dieser Geist nun schon mehr als zweitausend Jahre entlang mit der Liebe identifiziert worden ist. Plato ist es, der den Anstoß dazu gab. Bei seiner Vorliebe für mythische Ausdrucksweise benannte er die Urkraft der Spontaneität nach dem Liebesgott, in der Erkenntnis dessen, daß sie in der Zeugung ihren greifbarsten Ausdruck findet. Aber nie doch identifi-

zierte er sie mit ihr. Dieses ist später im Christentum geschehen, als die Sehnsucht der Schwachen mehr und mehr alle Begriffsbildung zu bestimmen begann. Heute ist es dahin gekommen, daß es als selbstverständlich gilt, in der Liebe das schlechthin Höchste zu sehen. Alle höheren Aspirationen werden diesem Dogma entsprechend bestimmt. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wofern es möglich wäre, den Begriff der Liebe so weit zu fassen, daß er alle schöpferische Spontaneität in sich beschlösse. Dies gelingt aber nicht. Liebe ohne persönliche Zuneigung, ohne emotionelles Verhalten, ohne Herzensdrang bleibt ein leerer Begriff. So bedingt es die dogmatische Voraussetzung, daß die meisten im besonders Empirischen der Liebe das Transzendente sehen. Wer die Menschen nicht persönlich liebt, und sei sein Streben sonst noch so ideal, der sei ein tönendes Erz und eine klingende Schelle: so verstehen sie den Ausspruch des Heidenapostels. „Gemüt" gilt ihnen als Ausdruck seelischer Tiefe, obgleich kein Heiliger je gemütvoll war, Anhänglichkeit als Beweis von Spiritualität. O über den Aberglauben! — Noch werden der Menschheit viele Nietzsches nötig sein, viele Feinde des Christentums, ehe sie dahin gelangt, den Geist vom Buchstaben zu trennen, im Geist und in der Wahrheit zu leben.

Auch den Sinn der Bedeutung des Glaubens in der Religion haben, soweit ich urteilen kann, die Inder allein bisher richtig verstanden. Praktisch lehrt der Hinduismus genau das gleiche über die Heilswirkung des Gottvertrauens wie das Christentum. Mehr und mehr hat sich die indische Menschheit im Laufe ihrer Entwicklung die Versicherung Krishnas (in der Bhagavat-Gîta) zu Gemüte geführt: wer weder den Weg der Erkenntnis, noch den der Liebe, noch den

des Werks vollkommen zu wandeln weiß, sich aber Mir nur vertrauend überantwortet, den erlöse Ich doch. Sie hat aber diese Wunderkraft des Glaubens doch nie so aufgefaßt, daß Fürwahr-halten und Vertrauen als solche sie besäßen, sich vor allem nie zur Wahnvorstellung verstiegen, blindes Glauben sei mehr als Erkennen und Wissen-Wollen gar frevlerisch. Sie hat mit der Intuition des genialen Psychologen erkannt, daß Glauben auch den zur Erkenntnis führen kann, dem sein Begabungsmangel direktere Wege versperrt. Erkenntnis führt nicht zur Erlösung, sondern ist sie. Wer wirklich (d. h. lebendig, nicht bloß theoretisch, mit dem Verstande) weiß, daß er eins mit dem Brahman ist, ist eben damit aller Banden ledig. Aller Anstieg auf der Stufenleiter der Wesen besteht in Veränderung der Bewußtseinslage; solche Veränderung ist der Seinsgrund aller Unterschiede; sie scheidet den Wilden vom Weisen und diesen von Gott. Wenn man sagt, der höhere Mensch stehe über gewissen Dingen, so ist dies buchstäblich wahr: gewisse Tatsächlichkeiten binden ihn nicht mehr; dadurch, daß er sie anders ansieht, anders auffaßt, weil er anders ist, besitzen sie keine Macht mehr über ihn. Dieses Anders-Sehen schließt aber ein Besser-Erkennen ein, also bedingt nicht nur, sondern ist Erkenntnis Erlösung. Es gibt keine größere Macht als die des Wissens. Es gibt keine andere Art des inneren Fortschritts als den in der Erkenntnis. Wer das Gute will, ist wissender als der Böswillige, wer nach Erkenntnis strebt, weiser als der Goldjäger. Auch wo es sich scheinbar um Nicht-Intellektuelles handelt, um moralisches, um ethisches Weiterkommen, wo der Fortgeschrittene selber nicht versteht, handelt es sich in Wahrheit um ein Weiserwerden, denn alle innere Entwicklung verläuft dem bewußten Geiste zu. Es gibt keinen gröberen Aberglauben, als den an die Unüberwindlichkeit der Naturbe-

stimmtheit. Die Natur ist freilich wie sie ist — ihr Tatsächliches als solches ist wohl unüberwindlich; aber alle Kräfte wirken nur auf bestimmter Ebene, und wer sich über diese erhebt, entrinnt ihrem Einfluß. Der entrinnt ihnen nicht etwa in der Einbildung, sondern in voller Wirklichkeit, weil Besserwissen Andersgewordensein voraussetzt. Der Mensch ist Geist seinem tiefsten Wesen nach, und je mehr er das einsieht, je fester er es glaubt, desto mehr Fesseln fallen von ihm ab. So könnte es sein, daß, dem indischen Mythos entsprechend, vollkommene Erkenntnis sogar den Tod überwindet.

Alle Erlösung besteht in Erkenntnis, aber der Glaube bereitet ihr den Weg. Er vermag dies dadurch, daß das Glauben eines Erkenntnisinhaltes diesem die Möglichkeit gibt, seine immanenten Kräfte auszuwirken. Jede Vorstellung, ohne Widerstand aufgenommen, gläubig festgehalten, verehrungsvoll fixiert, wirkt auf das Bewußtsein zurück. Nun ist der Mensch viel empfänglicher als er scheint; sein Unterbewußtsein faßt mehr auf als sein Bewußtsein; ihm prägt sich der Glaubensinhalt auf und regt in ihm eine Entwicklung an, die naturnotwendig im Sinn des geglaubten Vorbildes abläuft. Ist dieses nun weise gewählt, wie solches in der Tat von den meisten konkretisierten Idealen aller höheren Religionen gilt, so beschleunigt es den inneren Fortschritt; es führt der Erkenntnis zu. Und dies im Falle aller Nichtbegabten weit schneller als selbständiges Forschen. Eine Idee ist eine Kraft, die mit der gleichen Notwendigkeit die ihr eigentümlichen Wirkungen auslöst — organisierend, stimulierend, prokreierend —, wie nur irgendeine Naturpotenz, vorausgesetzt, daß sie genügend Glauben findet. Eine gläubige Psyche ist das Medium, dessen sie bedarf. Deshalb lehren alle Religionen mit Recht, man solle nur glauben; das weitere finde sich

von selbst. Der Automatismus der Seelenvorgänge führt schneller zum Ziel als verständnislos arbeitende Autonomie.

Der Glaube ist also ein Mittel zum schnelleren Erkennen; andere Bedeutung hat er nicht. Deswegen ist es belanglos im Prinzip, woran man glaubt, ob das Geglaubte wirklich sei, dem kritischen Denken standhält. Ungebildete Menschen werden wohl immer nur dann zu glauben vermögen, wenn sie gleichzeitig überzeugt sind, daß ihr Glaubensinhalt objektiv wirklich ist: daß Krishna wirklich ein Avatar war, die Bibel wirklich Gottes Wort, daß Christus im Sinne der Geschichte die Menschheit vom Tode erlöst hat. Der Gebildete weiß, daß Glauben im religiösen Sinne und Für-wahrhalten im wissenschaftlichen nichts gemein haben miteinander, daß es religiös vollkommen gleichgültig ist, ob Christus existiert hat oder nicht. Und der vollendet Gebildete, der Spiritualisierte, verwendet den Glauben nach Wunsch, wie ein Instrument. So weit waren die größten unter den Indern. Diese hatten die Vereinigung mit Brahman erreicht; sie wußten, daß alle religiöse Gestaltung menschlichen Ursprungs ist. Allein sie opferten bald diesem, bald jenem Gott, von Herzen gläubig, wohl wissend, daß diese Übung der Seele nützt. Ramakrishna war zeitweilig Christ und Muselmann; er wollte sehen, wie diese Ideale wirken; und währenddessen glaubte er so stark, daß Mohammed sowohl als Jesus ihm im Geist erschienen. Im übrigen hielt er an der Verehrung Kalis fest, der göttlichen Mutter, als dem Kulte, der seiner Natur am besten entsprach, der Wahrheit bewußt, daß keine Form der Gottheit wesentlich eignet.

Überall, wo eine Religionsform allen gemäß sein soll, erscheint es notwendig, den Akzent auf den Glauben zu legen; nur Glauben ist allen gemäß. Durch Erkenntnis gelangt zu Gott nur der Begabte; auf dem Wege der Liebe nur der, dessen

Natur reich an Gefühlsmöglichkeiten ist; auf dem des Werks nur der physisch-Energische. Jeder Weg ist nur bestimmten Temperamenten angemessen, und seine Anlagen vermag kein Mensch zu ändern. Aber glauben, vertrauen kann jeder im Prinzip. Hierher rührt es, daß das Gebot des Glaubens überall auf die Dauer zur Vorherrschaft gelangt ist, sogar unter den Nachfolgern Buddhas, dessen Lehre doch wie keine andere den Nachdruck auf selbständiges Erkennen gelegt hatte; es bedeutet nicht, daß ein höheres Prinzip niedere verdrängt hätte (es sei denn, man heiße den Willen zur Katholizität ein höheres Prinzip). Aber irgendeinmal kommt der Augenblick, wo der Glaube seine Heilkraft zu verlieren beginnt. Er ist da, wenn der Verstand sich emanzipiert hat. Dieser beginnt seine selbständige Laufbahn als zerstörendes und zersetzendes Element; erst wo er reif geworden ist, vermag er aufzubauen. Wo er nun zur Dominante einer Seele wird, dort verändert sich deren Bewußtseinslage. Sie erscheint jetzt außerstande, ihr Tiefstes unmittelbar, wie vorher, zu realisieren, sie kann es nur durch den Intellekt hindurch, und da dieser tieferen Problemen zunächst nicht gewachsen ist, so verliert sie alle Fühlung mit ihrer Tiefe. Sie wird oberflächlich. So sind die Menschen unseres Altertums oberflächlich geworden, nachdem ihr Verstand die vom Glauben gesetzten Schranken durchbrochen hatte, und gleiches gilt seit den Tagen der Reformation fortschreitend von uns Modernen. Was ist da zu tun? Das schlechteste aller Mittel wäre, den Intellekt unterdrücken zu wollen, die Rückkehr zum Köhlerglauben zu befürworten: es ist ein Vorzug, kein Nachteil, daß der Mensch verstandeskräftiger wird. Es gilt, den Intellekt zu vertiefen[1]). Ist dieser so weit, des Glaubens Sinn

[1]) Vgl. hierzu meine Schrift „*Was uns nottut, was ich will*", Darmstadt 1919, wiederabgedruckt in *Philosophie als Kunst*, Darmstadt 1920.

zu verstehen, die tiefe Bedeutung alles dessen, was er anfangs für Unsinn hielt, dann wird er auch wieder religiös werden. Vorher nicht. Der moderne Mensch ist ein wesentlich intellektuelles Wesen. Nur was er verstanden hat, wird zur Lebenskraft in ihm. So möge er denn möglichst bald, möglichst viel von dem verstehen, was seine unreflektierten Vorfahren groß gemacht.

Nichts ist häufiger unter den Betern am Ganges zu vernehmen, als die Wiederholung der heiligen Silbe *Om*. Diese soll den letzten Sinn der Welt verkörpern, das *A* und *Ω* aller Weisheit; ferner die Tugend besitzen, dank den besonderen Innervationen, die bei ihrer Aussprache statthaben, nach genügend ausdauernder Wiederholung den Organismus dem Zustande zuzuführen, welcher der Realisierung des Atman am günstigsten ist. Es mag Wahres daran sein. Ich habe mir zeigen lassen, wie man das Om herauszubringen hat: es ist nicht leicht; lange kann es anscheinend keiner auf die einzig ersprießliche Weise tun; es ist gut möglich, daß die Kombination bestimmter Körperbewegungen mit bestimmten, gleichzeitig festzuhaltenden Vorstellungen auch in diesem Falle nachhaltige Veränderungen im psychophysischen Gleichgewicht einleitet.

Aber selbst wenn der Glaube an die physische Wirkung der Om-Artikulation gegenstandslos sein sollte, bliebe der an die Tugend der Wiederholung gerechtfertigt. Der „Aberglauben" hat recht gegenüber dem Rationalismus: es hat Sinn, einen geistigen Inhalt, von dem man ergriffen werden will, laut zu wiederholen. Napoleon pflegte zu sagen, *la seule formule rhétorique sérieuse, c'est la répétition:* er wußte, daß man durch Wiederholung zuletzt jenes Unterbewußtsein beeinflußt, aus dem alles Tiefe und Dauerhafte stammt. In eben dem Verstande nützt es dem Gläubigen, sich das, was

er realisieren will, in möglichst kurzen Worten vorzusprechen. Solche Wiederholung wirkt stärker als Denken; sie beeinflußt das Unterbewußtsein unmittelbar, das alle Inhalte automatisch mit dem Wort verknüpft, welche das Oberbewußtsein je mit ihm assoziiert hatte.

Aber freilich ist dies Verfahren nur im Falle dessen wirksam, dem das Wort einen lebendigen Sinn bedeutet und ernstlich zu tun ist darum, es in Leben umzusetzen. Die meisten Beter am Ganges „plappern wie die Heiden", was immer die Idee ihres Handelns sei, mit keinem besseren Erfolg, als daß die andauernde Wiederholung der gleichen Laute sie in angenehmen hypnotischen Halbschlaf einwiegt. Ist je einem Gnaden- und Erbauungsmittel dieses Schicksal des Sinnlos-Werdens erspart geblieben? Ich glaube nicht. Desto weniger als sie an sich ja alle sinnlos sind, genau nur so viel Sinn verkörpern, als der, welcher sie anwendet, ihnen zu schenken weiß. Dies hat vielleicht kein religiöser Führer, mit der einzigen Ausnahme Buddhas, eingesehen; die meisten haben gemeint, was ihnen nütze, müsse allen nützen. Alle großen indischen Bhaktas haben das bloße Wiederholen des Namens Gottes als wirksamste geistliche Übung gepriesen. Für sich selbst mit Recht: in ihren exaltierten Seelen rief diese alle Vorstellungen, die sie allenfalls mit ihm verknüpfen konnten, besser wach als jedes umständliche Gebet, welches einerseits mehr Aufmerksamkeit auf den Wortlaut erforderte, andrerseits nie auch nur annähernd so viel besagen konnte, als der Name Gottes ihnen bedeutete. Ihren Jüngern nützte die gleiche Übung schon weniger, da deren Seelen nicht von der gleichen Glut verzehrt wurden, und deren Schülern bald überhaupt nichts mehr. — Es ist wohl ausgeschlossen, daß je eine Formel gefunden werden wird, die als solche einen religiösen Inhalt festzuhalten imstande wäre. Riten sind gut,

denn sie regen seine Neuentstehung an; Dogmen sind immer mißlich, denn sie verfälschen ihn. Hierfür gibt Luther wohl das eindrucksvollste Beispiel ab. Ich wüßte von wenigen gewaltigeren religiösen Erlebnissen, als es das seine war; was er unter „Rechtfertigung durch den Glauben" verstand, war ein so Ungeheures, eine so tiefinnerliche religiöse Erfahrung, wie sie in der ganzen Geschichte des Christentums außer ihm nur Augustin vielleicht beschieden gewesen ist. Nun aber die Formel der „Rechtfertigung durch den Glauben" selbst! Sie ist eine der unglücklichsten, die je gefunden ward, vielleicht die oberflächlichste aller möglichen Fassungen. Sie zwingt geradezu zur Auffassung, daß die Tatsache des Anerkennens eines bestimmten Dogmenkomplexes genügt, die Seele zu rechtfertigen und zu erlösen; daß alles tiefere Streben überflüssig, wenn nicht vom Übel ist. Dementsprechend hat Luthers Formel auf ihre Anhänger gewirkt. Die lutherische Religiosität wurde nur zu bald zu dem, was sie im großen und ganzen heute ist: einem billigen Für-wahr-halten gewisser Dogmen, gepaart mit noch billigerem Vertrauen auf Gottes Güte; zu einer Religiosität, die alles tiefere Erleben ausschließt. Im Fortwirken von Luthers Gotteserlebnis liegt echte Tragik. Die desto größer erscheint, wenn man erkannt hat, daß sie unabwendbar war: Luthers Erlebnis war ein schlechterdings Einziges; es konnte nicht verallgemeinert, kaum fruchtbar gemacht werden. Martin Luther war zu wenig universell, um im Guten vorbildlich zu wirken. Und gerade er hat eine neue Epoche einzuleiten gehabt. . . .

Gestern, gegen Sonnenuntergang, habe ich den einen Schau-Heiligen gesehen, von dem meine indischen Freunde mir sagen, daß er ernst zu nehmen sei. Der Mann hat

mir sehr imponiert. Nicht, weil er nun schon sieben Jahre in einem taubenschlagartigen Gehäuse sitzt, das er nur einmal täglich verläßt, um im Ganges zu baden, und weil er diese ganze lange Zeit hindurch kein Wort geäußert hat; nicht weil sein Gymnosophisten-Dasein den Abschluß eines erfolgreich-tätigen Schulmeisterlebens darstellt — in diesem Zusammenhang ist fast jeder Inder bewundernswert, da fast jeder noch fähig ist, von heute auf morgen der Welt zu entsagen und in Armut und Abgeschiedenheit seine Tage zu beschließen: imponiert hat mir der Heilige durch seinen hochintelligenten, wunderbar durchgeistigten Gesichtsausdruck. Seine Augen zeigen nichts von dem feuchten Glanz, der emotionellen Halluzinanten eignet, seine Züge nichts von jener Entrückung, die zugleich ein Wahrzeichen der Verrückung des inneren Gleichgewichtes ist. Wohl geht sein Bewußtsein ganz im Innerlichen auf, aber es muß sein wirkliches Innerstes sein, welches es spiegelt, denn sonst könnte sein Ausdruck kein dermaßen reeller sein; er schaut so gehalten kraftvoll drein, wie nur irgendein Mann der Tat. Wenn dieser reden wollte, er könnte viel offenbaren. Allein er redet nicht. Ich kann das gut verstehen. Das Mitteilungsbedürfnis schwindet gleichen Schritts mit der fortschreitenden Verinnerlichung, und wer nicht das Temperament eines Wissenschaftlers hat, wer nicht insofern Weltkind bleibt, wie weltfern sein Ziel immer sei, der wird immer einsilbiger, bis daß er zuletzt verstummt. Das liegt daran, daß alles Äußerste ausschließlich ist. Wer buchstäblich hinter seine Gedanken kam, der weiß, daß seine eigentliche Meinung nicht mitteilbar ist, weil Eigenart einzig ist und im gleichen Sinne nur von einem verstanden werden kann, wie das Sein einer bestimmten Persönlichkeit nur von dieser einen gelebt zu werden vermag. Was unsereiner anstrebt, erscheint, vom Atman her gesehen, als Kom-

promiß. Was tue ich, indem ich das Metaphysisch-Wirkliche objektiv zu bestimmen strebe? Ich suche nach einem Schema, das es allseitig umgrenzte, und dieses Schema könnte ich finden. Aber nachdem dies geschehen, wäre das, was ich meine, nicht als solches ausgedrückt, sondern nur seinen äußeren Umrissen nach umschrieben. Freilich könnte es scheinen, als hätte ich mehr getan, denn wenn die Umrisse sowohl deutlich als richtig hingezeichnet sind, so wird jeder andere verständnisfähige Mensch den Inhalt selbständig hineintun, so daß er glauben möchte, ich hätte ihm das Ding gezeigt. Das hätte ich aber nicht wirklich getan, weil es unmöglich ist. Aller wissenschaftliche Ausdruck ist nur ein Rahmen dessen, was man sich ohnehin bewußt sein muß, um es zu erkennen; wer da kein Selbst besitzt oder auch nur kein dem meinen ähnliches Selbstgefühl, wird nie verstehen, was ich meine, und gäbe ich die bestmögliche Definition. Der Heilige, welchem der Fortschritt der Wissenschaft gleichgültig dünkt, zieht es drum vor, sein Wissen für sich zu behalten, da er es als solches doch nicht aussprechen kann.

Nach modern-europäischen Begriffen beurteilt, erscheint das Leben solches Mannes ganz wertlos; er tut ja nichts, lehrt nicht einmal, lebt nur sich selbst und läßt sich obendrein von seinen Mitmenschen durch Opfergaben erhalten. Die Inder beurteilen es als wertvoller, als es das des tätigsten Philanthropen wäre. Sie sind dankbar für sein Dasein, rechnen es sich zum Segen an, daß er unter ihnen weilt, und zur Ehre, daß sie zu seiner Erhaltung beisteuern dürfen. Hierin äußert sich eben die spirituelle Idealität, von der ich schon in Ceylon zu reden Gelegenheit hatte: es ist dem edleren Menschen Bedürfnis, seinem Ideal zu dienen, Bedürfnis, dies im Schein der Selbstlosigkeit zu tun. Aber wie ist es zu verstehen, daß gerade der untätige Heilige dem Inder sein Ideal verkörpert? —

Hier fasse ich ein entscheidendes Motiv seiner Weltanschauung. Unzweifelhaft liegen die Dinge nicht so, wie die Theosophen meinen, die ihren Okzidentalismus nun einmal nicht abschütteln können und sich den Tatbestand mundgerecht machen, indem sie ihn dahin umdeuten, daß der Yogi tatsächlich viel mehr arbeite als der weltliche Arbeiter, nur tue er es in einer anderen Sphäre; er sende rastlos astrale und mentale Schwingungen aus, die der übrigen Menschheit mehr Nutzen brächten, als alle irdischen Werke. Das mag so sein; aber das meinen die Inder nicht. Sie meinen, daß es auf Tun, auch auf Gutes-Tun, nicht wesentlich ankommt. Nur das Sein ist von wirklicher Bedeutung. Wozu die Menschheit glücklicher machen, belehren, bessern wollen, wo jeder genau auf der Stufe steht, zu der er sich im Lauf seiner Verkörperungen hinaufgearbeitet hat, genau so viel Gutes erfährt, genau so viel leidet, als er verdient? Unmittelbar kann man anderen überhaupt nicht helfen; keinerlei Wohltätigkeit, auch die energischste, bestorganisierte nicht, vermindert die Sünde, das Elend dieser Welt. Da Unglück und Glück von der inneren Verfassung abhängen, wird durch noch so günstige Veränderung der äußeren Verhältnisse nichts Wesentliches geleistet. Freilich ist Wohltun geboten, Arbeit für andere, Wohlwollen, Selbstopferung — aber wozu? auf daß der Wohltäter innerlich vorwärts komme, nicht, weil anderen damit viel geholfen würde. Um seiner selbst willen soll der Mensch das Gute tun; es gehört zur Sadhana, die der Vollkommenheit zuführt. Wer nun vollkommen ist oder nahe daran, der bedarf dieser Übung nicht mehr. Der braucht nicht mehr zu handeln, nichts zu leisten; der hat das Ziel aller möglichen Arbeit erreicht. Der ist entselbstet, den Banden des Ich entwachsen; was immer er tun mag, ist bedeutungslos für ihn. Für die anderen aber? —

Auf die anderen kommt es in dem Sinn nicht an, wie der Westen wähnt in seinem Aberglauben, es sei anderen wesentlich zu helfen. Altruismus ist keinen Deut mehr wert als Egoismus, ja er kann verderblicher wirken insofern, als er den Gewinn dessen, welcher ihn ausübt, durch den Nachteil vieler anderer erkauft. Es ist kaum möglich, einem anderen wohlzutun, ohne diesen in seiner Selbstsucht zu befestigen; dieser sieht doch, daß seine selbstischen Wünsche ernstgenommen werden, und das beeinflußt ihn im Sinn seines Verderbens. Es macht ihn vorzüglich auf sein persönliches Glück bedacht, erschwert es ihm, frei zu werden von sich, und auf Befreiung (Mukti) allein kommt alles an. Nur dadurch kann man anderen wahrhaft nützen, daß man ihnen ein Beispiel gibt. Nun gibt der Yogi, der allen irdischen Fesseln entwachsen ist, der hinaus ist über Arbeit und Werk, über Egoismus und Altruismus, über Zu- und Abneigung, von allen das höchste. Deshalb ist sein Dasein unter Menschen wertvoller als das des nützlichsten der Arbeiter.

Wieweit diese Auffassung im ganzen zutrifft, will ich heute nicht ergründen. Sicher schließt sie zwei allgemeingültige Wahrheiten ein. Die erste von diesen ist die, daß Arbeit nur ein Mittel, kein Zweck ist. Es ist sicherlich richtig, daß die innere Notwendigkeit der Arbeit für einen Menschen die Jugend seiner Seele beweist. Wenn der rohe Mensch nicht arbeitet, so verkümmert er, verschließt er sich die Möglichkeit des Fortschritts; der Grand-Seigneur braucht nichts zu tun, und bleibt doch auf der Höhe; der Weise vollends ist erhaben über alle Beschäftigungsnotwendigkeit. Nun beziehen sich alle ewigen Werte auf das Sein, nicht auf die Leistung; diese ist genau nur insoweit von wesenhafter Bedeutung, als sie ein Sein vergegenständlicht. Nichts illustriert diese Wahrheit deutlicher als die westliche Zivilisation, die auf der ent-

gegengesetzten Auffassung aufgebaut ist. Die Okzidentalen leben ihrer Arbeit, sehen in ihr das Wichtigste, das Eigentliche, beurteilen alles Sein nach seiner Effikazität. Mit dem Erfolg, daß ihre Leistungen wohl alles überflügeln, was je auf Erden geschaffen worden ist, das Leben jedoch zu kurz kommt wie nie vorher. Je mehr ich vom Orient sehe, desto unwesenhafter erscheint mir der Typus des modernen Abendländers. Er hat eben sein Leben zugunsten eines Lebensmittels abgedankt. — Die zweite absolute Wahrheit, die in der indischen Weltanschauung beschlossen liegt, ist die, daß man durch Wohltun wesentlich nur sich, nie anderen nützt. Eine ungeheure Selbstüberhebung, gepaart mit kläglichem Mißverstehen, liegt im Glauben beschlossen, der die westliche Wohltätigkeit beseelt. Es ist erfreulich, daß sie besteht: sie bringt die Wohltäter vorwärts; daß sie die Empfangenden vielfach schädigt, ist gewiß, aber deren Nachteil ist im ganzen wohl geringer als der Vorteil, welchen jene von ihr haben. Aber deren Gewinn würde noch viele Male größer sein, wenn sie nicht im Wahne befangen lebten, anderen Gutes zu tun; zu geben, nicht vielmehr zu empfangen; auf Dankbarkeit rechnen zu dürfen. Dieser Wahn bringt sie oft um ihren Lohn. Man sehe sich unsere typischen Wohltäter an: sie sind meist Pharisäer der schlimmsten Sorte, selbstbewundernd, selbstgerecht, aggressiv, präpotent, takt- und rücksichtslos, eine moralische Plage für ihre Klienten. Wenn sie wüßten, daß sie nur sich, nicht anderen wesentlich nützen, indem sie ihr Überflüssiges hergeben, daß sie also mehr Grund haben, den Armen dankbar zu sein als Dankbarkeit von ihnen zu erwarten, ihr Tun wäre segensreicher. Es brächte sie schneller vorwärts, ließe sie liebenswerter erscheinen; vor allem aber erzeugte es in den Seelen der Armen nicht den inneren Widerstand, welchen Dankforderung in

den meisten wachruft und auf den so viel der innerlichen Schrumpfung zurückzuführen ist, die bei unseren Armen vorherrscht; endlich erschiene dann der Akzent der Lebensbewertung weniger ausdrücklich auf das Unwesentliche verlegt. Wer sich einbildet, Wunder was Gutes zu tun, indem er einen Notleidenden zufrieden stellt, der bekennt damit die Weltanschauung, daß materielles Wohlbefinden die Hauptsache sei.

Unter den Eingeborenen Indiens wie des ganzen Orients herrscht de facto viel mehr Wohltätigkeit als unter uns. Das Zusammenhangsgefühl ist dort so groß, das Einzigkeitsbewußtsein so gering, daß es keines außerordentlichen Entschlusses bedarf, um seine Nächsten an seinem Besitze teilhaben zu lassen. Wenn man von Katastrophen absieht, echten Hungersnöten, erscheint der Arme im Orient der Gefahr des Verhungerns viel weniger ausgesetzt als unter uns. Jeder gibt, soweit er kann, dem Bedürftigen, unterstützt arme Verwandte, Kranke, Pilger und Wanderer; er tut es wie selbstverständlich, ohne Aufhebens davon zu machen, glaubt nicht, etwas Besonderes damit zu tun, rechnet vor allem nicht auf ewige Dankbarkeit. Er weiß, daß er zu seinem Besten wohltut. Deshalb herrscht im ganzen weiten Osten so unverhältnismäßig viel weniger Ressentiment unter Armen den Wohlhabenden gegenüber, so viel weniger Überschätzung des Reichtums, eine so viel freiere Stellungnahme materiellen Bedürfnissen und deren Befriedigung gegenüber. Dort macht sich kein Bedürftiger etwas daraus, Unterstützungen anzunehmen; dort fällt es keinem Geistlichen ein, für Opfergaben besonders zu danken; dort ist die Existenz eines Heiligen selbstverständlich, der, nichts tuend, von seinen Mitmenschen erhalten wird. So sollte es überall sein. Aber schwerlich wird der stoffbeschwerte Westen so bald einen so hohen Standort erklimmen.

Benares ist überfüllt von Kranken und Siechen. Kein Wunder: ein großer Teil der Pilger zieht ja her, um am Gestade des Ganges zu sterben. In diesen Tagen habe ich mehr von dem zu sehen bekommen, was den Prinzen Siddhartha einst zum Verlassen der Welt bewog, als je vorher. Und doch habe ich nie weniger Mitleid empfunden. Diese Leidenden leiden so wenig; sie haben vor allem so gar keine Todesfurcht. Die meisten sind überglücklich, am heiligen Strom dieses Dasein beschließen zu dürfen, und was das jeweilige Ungemach betrifft — nun, das muß eben ausgestanden werden; gar lange währt es ja nicht mehr. Und sicher amortisiert sich in ihm eine alte Schuld. — Der Glaube der Inder soll pessimistisch sein! Ich kenne keinen, der es weniger wäre. Er statuiert eine Weltordnung, in der die Wesen mit Unvermeidlichkeit aufwärts steigen, in welcher es höchstens unter Milliarden einem gelingt, hinabzusinken. Der ganze Weltprozeß trägt ihn, wofern er fortschreitet, den ganzen Widerstand muß er überwinden, um zu verderben. Das Ziel dieses Aufstiegs ist freilich keines, dem der Westländer zulächeln mag; seine Seele ist noch zu jung, um nach Befreiung zu streben. Aber sicher ist, daß diese dem Hindu die gleiche Seligkeit verspricht wie dem Christen sein Himmel.

Diesen Tag habe ich mit den Mitgliedern der hiesigen Ramakrishna-Mission verbracht. Die hat ein Asyl gegründet, in welcher die zum Sterben nach Benares Gekommenen Heimstatt und Pflege finden können. Wenige Kranke kämen wohl von selber darauf, um Aufnahme nachzusuchen; dazu dünkt ihnen ihr körperliches Leiden nicht wichtig genug. Aber eine bestimmte Anzahl Mitglieder der Mission macht täglich die Runde durch die Gassen der Stadt und sammelt die Siechen ein, deren Zustand ihnen am schlimmsten scheint. Nie habe

ich in einem Krankenhause geweilt, in dem eine freudigere Stimmung geherrscht hätte; die Heilsgewißheit versüßte aller Leiden. Und die Qualität der Nächstenliebe, welche die Pfleger beseelte, war exquisit. Diese Menschen sind wahrlich echte Nachfolger Ramakrishnas, des Gottestrunkenen. Voll Liebe und doch allverstehend, unfanatisch, unzudringlich. So wie alle Menschenfreunde sein sollten.

Der Umgang mit ihnen hat mir das, was die indische Frömmigkeit von der christlichen auch dort, wo sich beide Religionen am nächsten kommen, unterscheidet, recht deutlich zum Bewußtsein gebracht: der Inder kennt kein Sündigkeitsgefühl. Wohl kommt das Wort Sünde in seiner religiösen Literatur, falls den Übersetzungen geglaubt werden darf, nicht selten vor, aber der Inhalt, der ihm entspricht, ist ein anderer. Was wir Sünde heißen, kennt der Inder nicht. Er kann es nicht kennen, sintemalen er alle Vergehen (wie auch alle guten Handlungen) der Maya zurechnet, so daß keines metaphysische Bedeutung besitzt. Jede Tat zieht, dem Gesetze des Karma gemäß, ihre naturnotwendigen Folgen nach sich; die hat jeder auf sich zu nehmen, von denen kann keine Gnade befreien. Die Erlösung aber besteht in der Befreiung von aller Naturbestimmtheit überhaupt, und ist diese erreicht, so erscheint aller Taten Spur verwischt. — Aber mit dieser Feststellung ist das eigentliche Problem noch nicht berührt. Das christliche Sündigkeitsbewußtsein beruht weniger auf dem Tatbestand der geglaubten Sündhaftigkeit als auf dem Gebot, ihrer ständig zu gedenken. Und dieses verbieten die indischen Heilslehren. In denen heißt es: wie der Mensch von sich denkt, so werde er; stellt er sich dauernd als schlecht und niedrig vor, so werde er schlecht. Der Mensch soll nicht möglichst schlecht, sondern möglichst gut von sich denken; nicht so zwar, daß er seinen jeweiligen

Zustand exaltiert, sondern daß er niemals zweifelt, besser werden zu können. Es gäbe nichts Fortschrittsförderndes als Optimismus, nichts Verderblicheres als Mangel an Selbstgefühl. Wer an sich selbst nicht glaube, der sei im eigentlichsten Sinne Atheist. Das Höchste wäre, wenn ein Mensch sich nicht als Sündigsten der Sünder, der christlichen Vorschrift gemäß, sondern dauernd als vollkommen vorstellen könnte: dem würde gewiß noch in diesem Leben die Vollkommenheit zuteil.

Wieder einmal ist der Hinduismus absolut im Recht; aus dem Verbot, bei der Sündhaftigkeit zu verweilen, spricht vollendete Seelenkenntnis; nichts könnte prinzipiell verfehlter sein als die christliche Auffassung. Ohne Zweifel sind unzählige Gebrechen der westlichen Menschheit auf diesen psychologischen Irrtum zurückzuführen. Heute darf er ja wohl als überwunden gelten. Nicht nur die emanzipierten Geister unter uns verwerfen die überkommene Lehre, ein Gleiches geschieht immer mehr innerhalb der lebendig gebliebenen und folglich fortwachsenden Zweige der christlichen Kirche. Dieser Sünde-Begriff ist ein Überbleibsel aus dem Vorstellungskomplexe roher Zeiten. Dazumal war er heilsam genug: nur durch ständige Angst vor dem Zorne Gottes konnten unsere gewalttätigen Vorfahren im Zaum gehalten, nur durch Zerknirschungskrisen hindurch einem höheren Zustande zugeführt werden. Auch heute noch tut vielen das Sündigkeitsbewußtsein gut. Nicht wenigen ist es ferner so lieb, daß sie es wohl trotz besserer Einsicht weiterpflegen werden. Der Masochismus liegt dem Menschen tief im Blut; bis zu einem gewissen Grade empfindet jeder es als lebenssteigernd, von Übermacht vergewaltigt zu werden; aus der Zerknirschung der meisten christlichen Büßer klingt vernehmlich die Note der Wollust heraus. Gleichwohl wird jede

spiritualisierte Menschenart, früh oder spät, den Sündigkeitsbegriff verwerfen müssen; von einem gewissen Punkt ab schadet er nur, denn in und an sich ist er verfehlt. Wohl gibt es Sünde — Sünde heißt man das, was der Mensch dem Gott in sich zuwider denkt und tut; in diesem Verstande wird jeder tiefere Mensch in aller Zukunft Sündbewußtsein kennen, und dieses wird ihm, je klarer es ist, desto heilsamer sein, denn Erkenntnis allein leitet unmittelbar Besserung ein. Aber es gibt keine Sündigkeit im christlichen Sinn, keine Sünde, die nur und wesentlich Fessel wäre. Der Mensch, wie er dasteht, ist das Produkt seiner eigenen und seiner Vorfahren Taten. In jedem Augenblick seines Daseins erlebt die Vergeltung, welche der Christenglaube dem Jenseits aufspart. Und nichts, was er getan hat, richtet ihn. Solang die Seele lebt, solang ist sie des Aufstiegs fähig, ja meist gelangt sie aus rabenschwarzer Nacht heraus am schnellsten in den Glorienschein des Tags, weil deren Schrecken sie zur Einsicht zwingen, die ihr das Dämmerlicht nicht notwendig bringt, daß und inwiefern sie irre geht. — Hier, wie in so vielen anderen Fällen, stehen uns die Inder als die älteren und weiseren gegenüber. Aber nicht die Weisheit allein, auch die Torheit hat ihre Vorzüge. In Adyar, dächte ich, verweilte ich dabei, wie gut uns der wahnwitzige Glaube an eine ewige Verdammnis getan, wie sehr ihre tiefere Lehre der Masse der Hindus geschadet hat. Ähnlich steht es mit dem Sündigkeitsbewußtsein. Dieses schafft ein Pathos, das nichts ersetzen könnte, gibt dem Erleben eine spezifische Tiefe, die mit ihm steht und fällt. Von allen Menschen haben die Puritaner und die Muslim am meisten, die Hindus wohl am wenigsten Charakter. Dies liegt daran, daß jene an ein massives, unabänderliches Schicksal glauben, das dem Menschen als ein Äußerliches entgegensteht, diese hingegen an dessen schlecht-

hinige Autonomie. Der indische Glaube entspricht der Wirklichkeit; im vollendet gebildeten Menschen gestaltet er das Höchste, was an Menschentum denkbar ist. Den ungebildeten hingegen entspannt er; er legt ihm nahe, sich gehen zu lassen, schlaff dahinzuleben. Dem bekommt es wohl besser, an der heilsamen Furcht vor einer noch so fiktiven äußeren Macht ein Motiv dauernder Selbstkontrolle zu haben.

Freilich wird der an Benares eine arge Enttäuschung erleben, der in der heiligen Stadt nur Heiligen und Weisen, nur dem Ausdruck echter Religiosität und tiefsten Verständnisses zu begegnen erwartet: nirgends auf der Welt, im Gegenteil, bekommt man mehr Aberglauben und mehr Unverständnis, mehr merkantiles Pfaffentum und wohlberechneten Schwindel zu sehen. Es ist nicht möglich, daß die Masse dort nicht abergläubisch wäre, wo das Sicht- und Greifbare so sehr dazu verleitet; nur der Entwickelte kann sicher unterscheiden zwischen Symbol und empirischer Wirklichkeit. Und es wäre unmenschlich, wenn sich keine Leute fänden, die solches Mißverstehen nach Möglichkeit zu Geld machten. Unter den Yogis trainiert sich ein allzu großer Teil nicht aufwärts zu Gott, sondern abwärts zum Tiere zurück: denn wenn einer Macht über sonst dem Willen nicht unterworfene Muskeln gewinnt, z. B. den Herzschlag bewußt regulieren lernt, so bedeutet das, daß er in den Zustand des Wurmes zurückgerät; insgleichen, wenn einer sich auf Wochen, ohne Schäden zu nehmen, begraben lassen kann, daß er vermag, was des Winterschlafs fähige Tiere noch besser leisten. Diese Hatha-Yogis sind sämtlich stupid und gelten auch dafür; die ganze Energie, über die ihr Intellekt allenfalls verfügen könnte, ist bei ihnen im Körper gebannt. Und wohl die

meisten Pilger sind mehr oder weniger abergläubisch. Dies muß so sein, wo das Psychische als das Primäre gilt, denn nur der Begabte und Gebildete hat genügend Selbstkritik, um ohne Hilfe von außen her wahrhaftige von falschen Vorstellungen zu unterscheiden. Der Masse, soweit sie vorwärtskommen soll in dieser Welt, bekommt eine roh-realistische Veranlagung doch am besten; deshalb macht die der Christen und der Mohammedaner einen so viel reelleren Eindruck als die der Hindus. Jene lassen nur das Greifbare gelten; das ist ein Wirkliches, kein Eingebildetes, ein wie geringer Teil immer der ganzen Wirklichkeit; während diese, nur zu häufig auf Unwirkliches bedacht, dann selber unwirklich werden.

Aber gerade darin erweist sich die Tiefe der indischen Weltanschauung, daß diese den Irrtum überall als Ausdruck der Wahrheit versteht, und so nichts ausschließt am Leben. Der Indergeist hat längst die Bedingtheit aller empirischen Bildungen erkannt; er weiß, daß es von Äußerlichkeiten abhängt, ob einer falsch oder richtig denkt, das Gute oder das Schlechte tut, an Wirkliches oder Unwirkliches glaubt; er weiß, daß es Zufallssache ist (vom Standpunkte eines gegebenen Lebens gesehen, ohne Rückbezug auf die Totalität der verflossenen), ob einer sich als Heiliger oder Verbrecher darstellt: im letzten bedeuten alle Erscheinungen das gleiche. Verrückt sich ein Rädchen im Gehirn, so wird aus dem Weisen ein Narr; besonders günstige äußere Umstände lassen einen Kleinen groß erscheinen; eine zufällig nicht gemachte Erfahrung enthält dem Gottsucher die letzte Erleuchtung vor: wer mag da behaupten, daß Gestaltung zum Wesen in notwendiger Beziehung steht? So bedeutet es kein willkürliches Konstruktionsprodukt, wenn der Glaube an Falsches dem an Wahres metaphysisch gleichgesetzt wird: der Verständnisunfähige muß sich in anderer Form mit der Gottheit

in Gleichung setzen als der Erkennende. Exoterismus und Esoterismus stehen in Indien in wesentlicherer Beziehung als innerhalb des Katholizismus. Letzterer statuiert nur ein pragmatisches Band zwischen höheren und niederen Ausdrucksformen; das heißt, exoterische und esoterische Wahrheiten gelten für gleichwertig, insofern sie den gleichen Zweck erfüllen. Die gleiche Beziehung statuiert der Inder natürlich auch; aber er weiß überdies, daß der Irrtum nicht allein im pragmatischen, sondern auch im ontologischen Sinne der Erkenntnis gleichwertig sein kann: unter bestimmten empirischen Bedingungen — unzulänglicher Verstandesbegabung, Erziehungsmangel, ausgesprochener Emotivitätus — tritt eben das metaphysische Wirklichkeitsbewußtsein in Form des Glaubens an Unwirkliches zutage, das sich dem großen Geiste als reine Erkenntnis offenbart. Es ist ganz gleichgültig im Prinzip, ob die Verknüpfung von Sondervorstellungen mit ihrem letzten objektiven Sinn von Anfang her bestand oder erst nachträglich hergestellt wurde; fast immer war wohl letzteres der Fall: metaphysische Verknüpfungen bestehen unabhängig von der Geschichte. Es geschähe, was da wolle, aus welchen Ursachen immer, gleichviel zu welcher Zeit: immer und überall werden die Ereignisse die von den Rishis erkannte Wahrheit bestätigen.

So klafft denn kein Bruch zwischen indischem Irrtum und indischer Weisheit; allerorts erscheint es möglich, vom einen zum anderen hinüberzugelangen. Bei uns ist das anders, weil wir noch immer festhalten an der Substantialität von Name und Form, noch immer ferner mit dem Intellekte der Ganzheit des Lebens gerecht werden wollen. So scheint uns die Wahrheit den Irrtum zu widerlegen, der vollkommene Ausdruck den unvollkommenen aufzuheben, und wo zwei Vorstellungen sich logisch widersprechen dort wähnen wir,

nur eine von ihnen könne richtig sein. Wir befinden uns in dieser, wie in so vielen Hinsichten, in einem rudimentäreren Entwicklungsstadium. Deswegen ist die Mehrzahl unter uns noch außerstande, die ganze Tiefe der indischen Weisheit zu verstehen. Die Bhagavat-Gîta z. B., dies vielleicht schönste Werk der Weltliteratur, gilt vielen als philosophisch wertloses Kompilat, weil allerdings viele Denkrichtungen in ihm gleichzeitig zu Wort gelangen. Dem Inder erscheint es absolut einheitlich im Geiste. Shankārāchārya, der Begründer der Advaita-Philosophie, des radikalsten Monismus, den es jemals gab, war praktisch zeitlebens Dualist, d. h. ein Anhänger der Sankhya-Yoga, und als religiöser Praktikant Polytheist. Wie war das möglich? — Shankārās logische Kompetenz steht außer Frage. Er war aber mehr als ein bloßer Logiker. So dünkte es ihn selbstverständlich, daß zu verschiedenen Zwecken verschiedene Mittel angewandt werden müssen. Über den Dualismus gelangt praktisch keiner hinaus; es ist unmöglich, das mindeste zu denken, zu wollen, zu erstreben, zu tun, ohne implizite eine Zweiheit zu setzen. Wozu es also leugnen? Das ändert an der Sache nichts. Aber andrerseits beweist die praktische Unüberwindlichkeit des Dualismus nicht, daß er dem Wesen anhaftet; aller Wahrscheinlichkeit hängt sie vielmehr nur ab von der Beschaffenheit des Erkenntnisinstruments. Das Wesen mag trotzdem eines sein, „ohne ein Zweites"; was aber seinerseits nicht verhindert, daß es sich in der Mannigfaltigkeit manifestiert. So mag ein extremer Monist doch zu vielen Göttern beten, wofern ihm das die Realisierung des Einen leichter macht. — Shankārās Auffassung stehen andere gegenüber: es gibt Schulen, die auch dem Wesen Zweiheit zusprechen, wieder andere, die es sowohl als Einheit wie als Zweiheit vorstellen; es gibt theistische, pantheistische, athe-

istische Ausdeutungen. Sofern sie unmittelbare Ausdrücke des metaphysisch Wirklichen sein sollen, gelten sie sämtlich als gleichberechtigt und orthodox: es sei doch unmöglich, jenseits des Machtbereiches der Vernunft eine gültige Entscheidung zu treffen; hier können alle Philosophien nur Ausdrucksformen sein. Für praktische Erkenntniszwecke wird ausschließlich die Sankhya-Yoga anerkannt, denn alles praktische Erkennen setzt nachweislich Dualität voraus. Als Gläubiger endlich mag jeder es halten wie er will, denn hier kommt ausschließlich der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus in Frage. Sind die Inder also Eklektiker? Beileibe nicht; sie sind bloß das Gegenteil von Rationalisten; sie leiden nicht am Aberglauben, daß metaphysische Wahrheiten in irgendeinem logischen System einer erschöpfenden Verkörperung fähig wären; sie wissen, daß spirituelle Wirklichkeit nie durch eine, sondern allenfalls durch mehrere intellektuelle Koordinaten bestimmt werden kann. Daß Monismus und Dualismus sich widersprechen, bedeutet in diesem Zusammenhang ebenso wenig wie der Widerspruch zwischen dem Fuß- und Metermaßsystem. Natürlich gibt es Leute, die auf die eine oder die andere Maßeinheit schwören: das ist ihre persönliche Angelegenheit. Es ist sogar unbestreitbar, daß zu diesem oder jenem Behufe die eine vor der anderen Vorzüge aufweist: ein Narr ist, wer sich diese nicht zunutze macht. Aber nie, nie sind die indischen Weisen — ich rede nur von den Weisen, die Pandits, die Schriftgelehrten, meine ich nicht — unserem typischen Irrtum verfallen, irgendeine intellektuelle Gestaltung metaphysisch ernst zu nehmen. Diese Gestaltungen sind nicht dichter, nicht wesenhafter als nur irgendein Māyagebild. Sie können das Eigentliche in mehr oder weniger deutlicher und überzeugender Symbolik zum Ausdruck bringen — dieses Mehr oder Weniger entscheidet

über ihren Wert — wesenhaft an sich sind sie nie. Um das Wesen allein aber ist es den Indern zu tun. Sie sehen es in allem, aus allem hindurch, trotz allem. So lassen sie sich nicht irremachen durch intellektuelle Unzulänglichkeit, durch Widersprüche niemals beirren. Sie lesen die Gîta buchstäblich als „des Erhabenen Gesang", als den Ausdruck eines göttlichen Geistes, denn Er ist es, der aus noch so brüchigem Körper zu ihnen spricht.

Woher kommt es, daß der eigentliche Sinn der indischen Weisheit in Europa noch so unvollkommen erkannt ist, trotz der vielen gelehrten Arbeiten, die sie zum Gegenstande haben? — Soweit allgemeine Ursachen überhaupt in Frage kommen, dürfte die Hauptschuld wohl dem äußeren Umstande zuzumessen sein, daß unsere bedeutendsten Forscher nur flüchtig, wenn je, in Indien geweilt und mit dessen lebendigem Geiste keine Fühlung gewonnen haben. Freilich kann es gelingen, ohne Personal- und Lokalkenntnis den Geist eines gegebenen Ausdrucks zu verstehen — so den einer Sprache als solcher, des Wortlauts einer Philosophie; es muß dem Westen gelassen werden, daß er Indien in diesem Sinne besser verstanden hat, als dieses sich selbst versteht. Aber was ein Mensch oder Volk hat sagen wollen, was es innerlichst gemeint hat, ist aus dem Ausdruck nur dort zu ersehen, wo dieser als vollendete Verkörperung des Sinnes gelten darf. Das kann er überaus selten; es ist sehr fraglich, ob selbst die Kantische Philosophie, von allen die eindeutigste, von einem Fremden, außer Fühlung mit unserem lebendigen Vorstellungskreis, wirklich verstanden werden könnte. Die indischen Geistesschöpfungen nun dürfen weniger als irgendwelche andere in der Weltliteratur als vollendete

Verkörperungen gelten, sie sind es schon deshalb nicht, weil es ihren Urhebern gar nicht darum zu tun war, sich in unserem Sinne eigentlich auszudrücken. Weder kam es ihnen auf wissenschaftliche Exaktheit, noch auf künstlerische Prägnanz des Ausdrucks an. Ihre Schriften zielten auf ganz anderes ab: sie sollten einerseits ein Knochengerüst abgeben für die lebendige Tradition, andrerseits ein Mittel zur Realisierung spiritueller Wahrheiten sein, endlich eine leicht faß- und behaltbare Fixierung derselben in konventioneller Symbolik zum Besten der Wissenden. Nicht derer, die erst erfahren wollen. Sie sollten also eingestandenermaßen keine in unserem Sinne eigentlichen Ausdrücke sein. Wie sollte es unter solchen Umständen gelingen, aus dem Buchstaben den Sinn zu erschließen? — Es ist durchaus erklärlich, wiewohl bedauerlich, daß es zu der ebenso populären als mißverständlichen Parallelisierung der indischen Philosophie mit der hellenischen und gar der kantischen gekommen ist: auf falsch bestimmte Tatsachen sind richtige Theorien nicht zu gründen.

Die indische Philosophie — sofern sie überhaupt so bezeichnet werden darf — ist, um das Wesentliche gleich zu sagen, mit der unsrigen schon deshalb unvergleichbar, weil sie überhaupt nicht auf Denkarbeit beruht. Man entsinne sich der traditionell indischen Lehrmethodik, wie sie hier und da in den Upanishads erwähnt wird: stellt der Schüler eine Frage, so beantwortet der Lehrer sie nicht direkt, sondern sagt bloß: komm und lebe bei mir zehn Jahre lang. Und in diesen zehn Jahren unterrichtet er ihn nicht, wie wir es verstehen: er gibt ihm bloß einen Satz auf zur Betrachtung. Er soll nicht etwa über ihn nachdenken, ihn analysieren, von ihm aus entwickeln, konstruieren — er soll sich in ihn versenken, bis daß er ganz von seiner Seele Besitz ergriffen hat. Kant

pflegte seinen Studenten zu sagen: Sie sollen bei mir keine bestimmte Philosophie, sondern denken lernen. Gerade das lehrt der indische Guru seinen Chelah nie. Sofern dieser überhaupt auf eine bei uns bekannte Art studiert, lernt er auswendig — tut also genau das Gegenteil dessen, was wir für ersprießlich halten. — Man erinnere sich ferner des berühmten Sûtrastils: die wichtigsten Erkenntnisse und Lehren der Inder erscheinen in derartig verstümmelnder Kürze dargestellt, daß sie ohne Kommentar schlechterdings nicht verstanden werden können: dies geschieht, auf daß der Schüler ja nicht in Versuchung gerate, auf unsere Art zu studieren. Nach indischer Überzeugung ist Brahmavidya, Wesenserkenntnis (die einzige, die als erstrebenswert gilt) durch Denken nicht zu gewinnen; alles Denken bewege sich in seiner ursprünglichen Sphäre fort, ohne je über sie hinauszuführen; es sei ebenso unfähig, metaphysische Erkenntnis zu vermitteln wie die Sinne. Genau wie keine Ausbildung dieser von Wahrnehmungen zu Gedanken führt, könne kein Denken der Welt zur metaphysischen Erkenntnis führen. Solche gewinnt allein, wer eine neue Bewußtseinslage erreicht. Dieser tieferen Bewußtseinslage bedeuteten jene ein ebenso unmittelbar Gegebenes, wie dem Auge die äußere Natur und dem Verstande die Welt der Begriffe. Also komme es beim Studieren nicht auf Denkarbeit, sondern auf Selbstvertiefung an; nicht auf Ergründung der Wirklichkeit vermittelst eines gegebenen Instruments, sondern auf Heranbildung einer neuen, besseren. Die Methoden des Studiums in Indien und bei uns zur Gewinnung philosophischer Erkenntnis sind also völlig unvergleichbar: unsereiner denkt nach, experimentiert, kritisiert, definiert; der Inder treibt Yoga. Sein Ideal ist, durch Verwandlung seines psychischen Organismus hinauszugelangen über die Grenzen, welche Kant möglicher Erfahrung gesetzt hat.

Aus dieser Unvergleichbarkeit der beiderseitigen Methoden folgt die der Ergebnisse. Der Westländer schreitet fort von Gedanke zu Gedanke, induzierend, deduzierend, differenzierend, integrierend; der Inder von Zustand zu Zustand. Jener steigt immer höher hinan im Reiche der Abstraktionen, von Sonder- zu Allgemeinbegriffen, von diesen zu Ideen und so fort; dieser wechselt fortschreitend die Form seines Bewußtseins. Nun hat er das, was er auf dessen verschiedenen Ebenen erlebt, natürlich objektiviert, benannt, in Begriffsform ausgedrückt; und diese Begriffe lauten vielfach identisch mit den unsrigen. Auch der Inder spricht vom Absoluten. Aber während dieser Begriff uns eine Stufe der Abstraktion bezeichnet, bedeutet er ihm die Vergegenständlichung eines erlebten Zustandes. Also handelt es sich nicht um Identität, sondern um Inkommensurabilität. Der Atman ist dem Inder keine Vernunftidee, sondern die Bezeichnung einer erreichbaren konkreten Bewußtseinsstufe, der Purusha keine imaginierte Weltseele, sondern ein Erlebensprinzip, und so fort. Wir haben also einerseits, in jeder westlichen Weltanschauung, einen systematischen Zusammenhang nach Vernunftgesetzen, zu unterst von gegebenen Erscheinungen, zu oberst von äußersten Abstraktionen abgegrenzt; andrerseits die empiristische Beschreibung des möglichen Aufstiegs der Seele von niederen zu höheren konkreten Daseinsformen. Mögen noch so ähnliche Begriffe in beiden Fällen zur Bezeichnung der Etappen verwandt werden — der Sache nach sind die Philosophien Indiens und des Westens vollkommen unvergleichbar. Es besteht keinerlei Zusammenhang zwischen ihnen.

Freilich sieht man den lebendigen Kern der indischen Weltanschauung vielfach von harter scholastischer Schale überwachsen. Aber wer in dieser das Wesentliche, überhaupt ein

Notwendiges sieht, der irrt sich noch mehr als der, welcher das Wesentliche der Lehre des heiligen Thomas in dessen logischen Konstruktionen zu greifen glaubt: hier wie dort handelt es sich um einen Versuch, das als rationalen Zusammenhang darzustellen, was in Wahrheit ein lebendig-zuständlicher ist. Solche Versuche glücken nie, können nicht glücken, sind infolgedessen nicht ernst zu nehmen. Man muß durch sie hindurchsehen, wenn man das Wesentliche erkennen will. Und dieses Wesentliche ist im Falle der indischen Scholastik nie schwer zu fassen; es liegt meistens offen zutage. Nie sind die Inder überzeugte Rationalisten gewesen, wie unsere mittelalterlichen Philosophen es doch waren, da keine griechische Erbmasse sie belastete; so sind ihre logischen Netze überall fadenscheinig und nirgends stark. Alle tieferen Philosophen haben gewußt, was sie eigentlich meinten. So gilt denn auch noch unter den indischen Scholastikern Yoga-Praxis als der Weg zur Wesenserkenntnis. Die Pandits gelten nirgends in Indien als Weise, wie noch immer unter uns, sondern für das, was sie sind: für Grammatiker und Antiquare.

Ich erwähnte den heiligen Thomas von Aquin: in der Tat, wenn irgend etwas in der westlichen Literatur mit der indischen Philosophie verglichen werden darf, dann sind es die Schriften der großen theologischen Doktoren. Aber auch dieser Vergleich führt nicht weit, weil diese den ursprünglich gleichen Weg in anderer Richtung verfolgt haben als die Rishis. Die katholische Kirche hat die Yoga immer nur dazu verwandt, den als wahr vorausgesetzten Glauben zu stärken und den Menschen im Geiste eben dieses Glaubens der Vollendung entgegenzuführen. Nie hat sie ihn selbständig erkennen lehren wollen. Selbständige, echte Erkenntnis zu vermitteln war die eine Absicht aller Schulung in der erhabenen und mühsamen Kunst der Raja-Yoga.

Alles Rational-Systematische an der indischen Philosophie ist ebensoviel Spreu; es ist Scholastik im übelsten Sinne. Seit es Weltanschauung gibt, sind spirituelles Wissen und scholastisches Denken zupaar gegangen: wo der Geist unmittelbar erfaßt (oder zu erfassen glaubt), was höher ist denn alle Vernunft, dort muß er außerordentlich gebildet sein, um dieser ihre Selbständigkeit zu lassen. Meist heißt er sie *coûte que coûte* beweisen, was er ohnehin schon weiß, und da er der Wahrheit gewiß ist, mithin der Beweise nicht wirklich bedarf, so befriedigt ihn jede noch so bedenkliche Demonstration, sofern sie nur demonstriert, was er voraussetzte. Nur so ist es zu erklären, daß ein so erlauchter Geist wie Thomas von Aquin die Unzulänglichkeit seines Systems niemals erkannt hat.

Die indische Scholastik nun ist noch um vieles schlimmer als die des Westens (wie denn auch die Pandits die übelste Verkörperung des Schriftgelehrtentypus bezeichnen, von der ich wüßte), weil die Begriffe, mit denen sie jongliert, ursprünglich gar keine Verstandesbegriffe sind, sondern Bezeichnungen für konkrete Zustände, so daß ihren Konstruktionen jede Basis fehlt. Mehr oder weniger scholastisch ist aber alle indische Philosophie. Es nützt nichts, Shankārā oder Ramanuja hier in Schutz zu nehmen: als Philosophen waren sie Scholastiker, das heißt, sie gingen von bestimmten Überzeugungen aus, welche ihr Denken auszuführen und zu erweisen hatte; das macht sie jedem kritischen Denker des Westens unterlegen. So haben Oldenberg und Thibaut unzweifelhaft denen gegenüber recht, welche die indische Philosophie in den Himmel erheben. Aber es bezeichnet ein arges Verkennen des indischen Geistes, wenn man ihn in irgendeinem System restlos verkörpert wähnt, überhaupt in irgendeiner bestimmten Weltansicht. Dem Advaita stehen

Dvaita und Visishtadvaita entgegen; die monistische Metaphysik ergänzt eine dualistische Daseins- und Erkenntnistheorie; das scheinbar Gleichmacherische des Spruches *tat twam asi* wird durch subtilstes Unterschiedsbewußtsein aufgehoben, dem Entleerenden eines extremen Einheitsbewußtseins durch die üppigste Mythen- und Göttersprossung entgegengewirkt. Es gibt in Indien überhaupt keinen Monismus, keinen Pantheismus, keine Arbeitslehre und kein Einheitsbewußtsein im westlichen Verstande; das heißt, nirgends beeinträchtigt letzteres die unbefangene Anerkennung der Mannigfaltigkeit. Fern davon, den Reichtum der Erscheinungswelt aufzulösen, bezeichnet die Advaitalehre als solche nur einen Ausdruck mehr eben dieses Reichtums; einen Zweig mehr am übervitalen Stamm des Indergeistes. So, nicht anders, haben die Rishis sie gemeint. Und bekannten sie sich persönlich zu dieser, im Gegensatz zu irgendeiner anderen Lehre, so geschah das in dem Sinne, daß jedem Wesen irgendeine empirische Form aus empirischen Gründen am gemäßesten ist. Es sei müßig, darüber zu streiten, was Brahman an sich sei, ja ob es ihn gäbe, ob er einfach oder vielfach sei. Das Dasein irgendeiner absoluten Wirklichkeit sei evident; auf die weist eben die Bezeichnung Brahman hin. Wie man sich sie vorstelle, hänge ab von der Veranlagung. Der Bhakta wird immer zum Theismus neigen, der Gnani hingegen zu einer Lehre, welche das Einheitliche betont. Denn je tiefer man eindringe in sich selbst, je mehr man sein Wesen im Bewußtsein realisiere, desto stärker würde das Einheitsgefühl: also hätte man allen Grund zur Annahme, daß vom Standpunkte der Erkenntnis die Lehre von der wesentlichen Einheit der beste Ausdruck des Metaphysisch-Wirklichen sei. Die Rishis waren als Forscher extreme Empiriker; nur dem Erlebnis trauten sie. Sofern man aber ihre Weltanschauung überhaupt

unter eine der üblichen Rubriken bringen kann, muß man sie pragmatistisch heißen. Sie waren in der Tat die idealen Pragmatisten. Gleich würden sie William James und F. C. S. Schiller zugestehen, daß alle lebendige Wahrheit in concreto auf Postulate zurückgehe; keine Gestaltung sei metaphysisch wesentlich, jede sei das Produkt empirischer Umstände, was im Falle der Erkenntnis besagt, daß die Wahrheit des Einzelnen, als bestimmte konkrete Erscheinung, von seinen Anlagen, Vorurteilen und Wünschen abhängt. Nur, würden sie lächelnd hinzusetzen, sagt diese Theorie nicht das letzte Wort; sie handelt nur vom Ausdruck dessen, was man Wahrheit heißt; der Sinn entgeht der Fassung des Pragmatismus. Es gibt ein „Jenseits" der Gestaltung, ein Reich des reinen Sinns, in welches kein Postulat hinaufreicht, das aber umgekehrt alle lebendigen Postulate beseelt und ihnen die Substanz verleiht. Wer nun sein Bewußtsein in diese Sphäre hinaufgehoben hat und dauernd in ihr zu erhalten weiß, der ist über den Pragmatismus hinaus; der sieht durch alle Postulate hindurch; dessen Erkenntnis spiegelt unverfälscht die rein in sich selbst beruhende Schöpferkraft wider, die der lebendige Seinsgrund aller Erscheinung ist. Von dem könnte man sagen, daß er „die Wahrheit" besitzt; aber das wäre ein uneigentlicher Ausdruck; die Pragmatisten hätten vollständig recht, diesen Begriff (sofern es sich um lebendige, nicht um logische Wahrheit handelt) leer zu finden; denn nur als Ausdruck eines Sinns könne er definiert werden, nicht als dieser selbst, und aller Ausdruck sei notwendig relativ. Das richtigste wäre, zu sagen, daß der „Wissende" über Wahrheit sowohl als Irrtum hinaus ist; daß es diesen Unterschied für ihn nicht mehr gibt. Er lebt im Reich des reinen lebendigen Sinnes, der sowohl als Wahrheit wie als Irrtum in die Erscheinung treten kann. Dieser Sinn ist eine Dynamis,

ein rein Intensives, kann als solches nicht vorgestellt, nicht gefaßt werden; wo immer, wie immer dies versucht wird, greift man anstatt des ewigen Sinnes eine unzulänglich-vergängliche Gestalt. So bekennt sich auch der Rishi, wo er reden muß, notgedrungen zu irgendeinem relativ richtigen System, das durch Postulate definiert werden kann. Aber man kann diesen Sinn unmittelbar leben, von ihm aus denken und handeln, und dann erscheint es irrelevant, was gerade man denkt und tut . . .

Das Vorbildliche, ewig Wertvolle an der indischen Weltanschauung ist der Geist der Tiefe, aus dem sie stammt. Alle seine Gestaltungen können vollkommener gedacht werden; ich glaube nicht, daß man tiefer in das Wesen eindringen könnte; mir scheint hier die äußerste Tiefe erreicht. Die Inder haben den statischen Wahrheitsbegriff überwunden und ihn durch einen dynamischen ersetzt, der seinen Sinn transfiguriert: auch wir werden das früher oder später tun. Auch wir werden früh oder spät einsehen, daß Wesenserkenntnis nicht durch noch so weitgehende Vervollkommnung des Begriffsapparats, nicht durch noch so erschöpfende Erforschung unseres Bewußtseins, wie es ist, zu erreichen ist, sondern nur durch Gewinnung einer neuen, höheren Bewußtseinsform. Der Mensch muß sich erheben über sein sekuläres Erkenntnisinstrument; hinausgelangen über die biologischen Grenzen, deren klassischer abstrakter Ausdruck in Kants Kritiken enthalten ist; er muß hinauswachsen über sein bisheriges Maß; sein Bewußtsein muß, anstatt an der Oberfläche zu haften, den Geist der Tiefe spiegeln lernen, der sein Seinsgrund ist. Diese Höherentwicklung hat in Indien begonnen; daher die Wunder seiner Seinserkenntnis und Lebensweisheit. An uns ist es, sie weiterzuführen.

Daß die Weisen, auf deren Intuitionen alles Wertvolle an der indischen Metaphysik zurückgeht, jene so erwünschte tiefere Bewußtseinslage erreicht haben, verdanken sie eingestandenermaßen der Yoga-Praxis. Diese bezeichnet den praktischen Angelpunkt aller indischen Weisheit. Wo wir alles vom Genie erhoffen, erwarten jene das meiste von der Ausbildung. — Neulich sagte mir ein Hindu: Daß ihr großer Geister bedürft, um die Wahrheit zu entdecken, ist ein Zeichen, wie ungebildet ihr seid; ihr seid auf außerordentliche Zufälle angewiesen. Die Wahrheit ist doch da, liegt jedermann vor, ist im Geringsten enthalten: nach genügender Schulung kann jeder ihrer ansichtig werden. Welch supreme Ironie liegt darin, daß ihr, die Ungeduldigen, die Geburt eines Originales abwarten müßt, um euch einer Selbstverständlichkeit (denn jede Wahrheit versteht sich von selbst) bewußt zu werden! — Natürlich hat er recht im Prinzip. Unsere Abhängigkeit von der Begabung hat etwas Beschämendes. Aber ist es möglich, ihr zu entrinnen? — Daß es möglich ist, beweist das bloße Dasein der Wunder der indischen Weisheit: soweit deren Urheber bekannt sind, handelt es sich nicht um große Geister in unserem Sinne. Man kann aus dem Stil und dem Tonus mit großer Sicherheit auf die Qualität eines Genius schließen, seine Originalität, seine Potenz, den Reichtum seiner Anlagen: ich wüßte keinen in der ganzen indischen Geschichte, mit der einen Ausnahme Buddhas, der im westlichen Sinne als großer Geist gelten dürfte; keinen indischen Philosophen, der auch nur einigermaßen den Vergleich mit unseren großen Denkern aushielte. Sowohl Shankārā, als Vyasa, als Ramanuja waren allerhöchstenfalls Philosophen zweiten Ranges. Und doch stammen viele der tiefsten Einsichten von diesen, nicht von den Rishis des Altertums her; dennoch ist die indische Weisheit

als Ganzes die tiefste, die es gibt. Ich behaupte hiermit nichts Unerweisliches; je weiter wir kommen, desto mehr nähern sich unsere Anschauungen den indischen. Schritt auf Schritt bestätigt die psychologische Forschung die in noch so unzulängliche Theorien eingefaßten Behauptungen der altindischen Seelenkunde; wieder und wieder stimmen die Ergebnisse der philosophischen Kritik mit den noch so mythisch eingekleideten Intuitionen der alten Rishis überein; und mit Bergson ist auch die Metaphysik in die Richtung, in welcher Indien seit jeher wandelt, eingebogen. Denn keiner Metaphysik ähnelt seine mehr als der des Inders Açvagosha.

Indien verdankt seine Erkenntnisse eingestandenermaßen der Schulung gemäß dem Yoga-System. Dessen Grundidee ist die folgende: durch Potenzierung des Konzentrationsvermögens gelange der Mensch in den Besitz eines Werkzeugs von ungeheurer Kraft. Habe er dieses vollkommen in seiner Hand, so sei es ihm möglich, mit jedem beliebigen Gegenstand der Welt in unmittelbaren Kontakt zu kommen, Fernwirkungen auszuüben, göttergleich zu schaffen, zu erreichen, was immer er will. Er habe seine konzentrierte Aufmerksamkeit nur auf einen Punkt hin zu richten, so wisse er alles, was diesen betrifft, nur einem Probleme zuzuwenden, so habe er es schon erfaßt und gelöst. Der vollkommene Yogi bedürfe keiner materiellen Werkzeuge, um in der Welt zu wirken, keines wissenschaftlichen Apparats, um Erkenntnis zu erlangen; alles erfahre und vermöge er unmittelbar. — Es ist gleichgültig, ob es je einen vollkommenen Yogi gegeben hat. Das Wesentliche, Entscheidende ist, wie ich schon in Adyar auseinandergesetzt habe, die evidente Richtigkeit des Prinzips der Yoga-Theorie, ihr Gerechtwerden allen erwiesenen Erfahrungstatsachen, und die innere Wahrschein-

lichkeit des noch so Außerordentlichen, was sie als erreichbar hinstellt. Unzweifelhaft ist das Konzentrationsvermögen die eigentliche Triebkraft unseres ganzen psychischen Mechanismus. Nichts erhöht dessen Leistungsfähigkeit so sehr wie deren Steigerung, jeglicher Erfolg, auf welchem Gebiete immer, läßt sich auf intelligente Ausnutzung dieser Kraft zurückführen. Einer exzeptionellen, d. h. aufs Äußerste konzentrierten Willenskraft hält kein Hindernis dauernd stand; konzentrierte Aufmerksamkeit zwingt jedes Problem, früh oder spät, seine sämtlichen einer gegebenen Begabung erkannbaren Seiten aufzuweisen. Die Yoga-Philosophie behauptet nun, daß ein genügend hoher Grad von Konzentration Begabung ersetzen kann. Was kennzeichnet im Letzten die Sonderbefähigung des Mathematikers? Die Fähigkeit, erwidern die Yogis, mathematische Verhältnisse so fest im Auge zu halten und so aufmerksam zu betrachten, daß ihr Charakter und dessen mögliche Konsequenzen ihm vollkommen deutlich werden. Denn sie sind ja da, gegeben in der Welt des Geistes, wie nur irgendein Gegenstand in der Natur, es kommt nur darauf an, sie zu erkennen. Handelte es sich nicht um objektiv Gültiges, also an sich Existentes, unabhängig davon, ob es erkannt wird oder nicht, es könnte keine mathematische Wissenschaft geben. Alles Erkennen ist Perzeption; Reflexion, Induktion, Deduktion sind nur Mittel, zur Perzeption zu gelangen. Nicht umsonst sagt man auch im Falle nichtsichtbarer Verhältnisse, ich sehe, wie die Dinge liegen; man perzipiert eben auch einen abstrakten Zusammenhang. Es ist unberechtigt, einen prinzipiellen Unterschied zu statuieren zwischen dem Beobachten eines äußeren Gegenstandes, dem Visualisieren des Malers in der Phantasie, dem Vorstellen eines Gedankens und dem geistigen Schauen einer Idee; überall handelt es sich um das-

selbe: um Perzeption. Nur die Objekte sind verschieden und die Organe. Aber eine Idee ist als Phänomen ein genau so äußerlich Gegebenes wie der Baum, welcher vor einem steht; man nimmt sie wahr oder nicht. Wie in der Welt der Sinneswahrnehmungen die Auffassung, so hängt in derjenigen der Ideen das Verständnis lediglich davon ab, wie deutlich einer sieht. Hieraus ergibt sich denn zweierlei. Erstens der objektive Sinn dessen, was man Talent heißt: Talent ist die Idiosynkrasie des Einzelnen, vorzüglich eine Art von Erscheinungen zu perzipieren; der schlechte Mathematiker ist der, dem es nicht gelingen will, sein Konzentrationsvermögen auf abstrakte Symbole und deren Beziehungen zu heften; welche Deutung dadurch als richtig erwiesen wird, daß es möglich ist, einem Hypnotisierten Fähigkeiten zu „suggerieren", die er sonst nicht hat. — Die zweite und wichtigste Folge aus den vorhergehenden allgemeinen Feststellungen ist aber die: wer seinen psychischen Apparat vollkommen beherrscht, so daß er sein Konzentrationsvermögen in jeder Richtung gleich gut verwenden kann, also fähig ist, mit vollendeter Aufmerksamkeit auf jedem beliebigen Punkte, bei jedem beliebigen Probleme zu verweilen, der wird, falls sein Konzentrationsvermögen als solches stark genug ist, augenblicklich jeden Zusammenhang erkennen, dem er sich zuwendet (da er ihn ja vollkommen deutlich sieht); er wird überall unmittelbar die Wahrheit erfassen. Ein solcher Mann bedürfte offenbar keines wissenschaftlichen Apparats, er könnte aller Logik, alles Denkens überhaupt entraten, denn dieses ist ja nur ein Hilfsmittel zur Perzeption; er bedürfte nicht einmal einer außerordentlichen Begabung, denn auch mit unvollkommenen Mitteln erzielt der, welcher sie vollkommen beherrscht, bedeutende Erfolge. Und auch hier kommt eine Analogie der Erfahrung der Theo-

rie von vornherein zu gut: ist es nicht gerade das Wesen des Genies, unmittelbar, augenblicklich zu erfassen, was andere allenfalls auf vielen Umwegen, wenn überhaupt, durch tausend Zwischenstationen hindurch erreichen? Es ist in der Tat möglich, durch Schulung die Anlagen zu ersetzen, ja weiter zu gelangen, als Begabung für sich allein einen führen könnte. Daher ist gar nichts Wunderbares daran, daß die indischen Weisen, trotz unzweifelhaft geringerer Begabung, tiefere Erkenntnis zutage gefördert haben, als die größten Genien des Westens.

So weit die Yoga-Philosophie. Ich will nicht behaupten, daß sie wörtlich das lehrt, was ich hier ausführe, aber sicher bedeutet dieses eine mögliche Verkörperung ihres letzten Sinns. Und gegen diesen wüßte ich gar nichts zu erinnern; ich bin überzeugt, daß er der Wirklichkeit entspricht. Ich bin ferner überzeugt, daß die Entdeckung der Inder der fundamentalen Bedeutung des Konzentrationsvermögens und vor allem der Methode, es zu steigern, eine der bedeutsamsten ist, die je gemacht wurde. Toren wären wir, wollten wir sie uns nicht zunutze machen. Wir sind so viel vitaler als die Inder, verfügen über so viel mehr psychisches Kapital — wer weiß, wohin wir erst gelangen werden, wenn wir uns genügend ausbilden? — Ich antizipiere hier nicht bloß, ich rede aus Erfahrung. Ganz am Anfang meines Aufenthaltes in Indien unterhielt ich mich mit einem Yogi einmal über Inspiration. Ich erzählte ihm, was wir Westländer darunter verstehen, und wie es die Tragödie aller derer sei, die sie gelegentlich heimsucht — und solchen Heimsuchungen verdanke ihr Bestes seine Entstehung — daß sie nie weilt; sie sei nicht zu halten. Hier unterbrach mich der Yogi: warum weilt sie nicht? Doch offenbar nur, weil Ihr sie nicht zu halten wißt. Freilich kann sie gehalten werden; sie be-

zeichnet ja nur eine besondere, keineswegs übernatürliche Bewußtseinslage, die zur normalen werden kann wie jede andere auch. Ich an ihrer Stelle würde nun nimmer rasten — sintemalen ihr Bestes, wie Sie sagen, aus inspirierten Zuständen stammt — bis daß ich normalerweise inspiriert wäre. — Dieser Rat frappierte mich damals sehr. Ich begann mich nach der Raja-Yoga-Methode zu üben; anstatt, wie bisher, die Inspiration des Augenblicks sofort in Gedanken und Worte hinabzuleiten, bemühte ich mich, die Region zu fixieren, aus der sie kam, womöglich ganz in sie hinaufzusteigen. Und siehe da, es gelang. Es erwies sich nicht allein als möglich, beträchtliche Zeitspannen entlang in Zuständen zu verharren, die sich sonst nach Sekunden verflüchtigten: mir kam nun die Ahnung noch höherer. Ich erprobte an mir selbst, was die Yogis behaupten: daß jede Bewußtseinslage phänomenologisch jeder anderen äquivalent ist. Wie jeder seinen Geist in der sinnlich wahrnehmbaren Außenwelt, die ihm als feste Gegebenheit erscheint, mühelos schweifen läßt, so ist es möglich, wenn die Vorstellungswelt „gestillt ist", wenn die Einbildungskraft, der „betrunkene Affe", sich ruhig zu verhalten gelernt hat, auch in dieser gleichsam spazieren zu gehen und seine Vorstellungen ebenso gelassen zu mustern wie Bäume. Und lernt man weiter, die sich bildenden Ideen nicht gleich in Gedanken und Vorstellungen hinabzuleiten, sondern als solche zu fixieren, dann erlebt man, was Plato zu seiner Ideenlehre veranlaßt hat. Aber die Ideenwelt bezeichnet nicht die höchste Stufe: hoch über dieser thront ein Reich des reinen Sinns, und wer in diesem dauernd wohnt, mag wohl allwissend sein. . . . Ich brauche wohl nicht ausdrücklich zu versichern, daß ich so weit nicht gelangt bin. Wohl aber habe ich schon öfters das Erlebnis Platos nacherlebt, habe Ideen wie Gegenstände gemustert.

Derweil perzipierte ich ihren Zusammenhang, ihren Ursprung, ihren Sinn; ich brauchte nicht nachzudenken; und bisweilen gelang es mir buchstäblich, hinter sie, um sie herumzukommen. Ich übte das Vermögen aus, das die Philosophen von Plotin bis Schelling so schlecht als „intellektuale Anschauung" bezeichnet haben (sie ist nicht intellektuell, sondern genau so empirisch wie jede andere, nur von einer anderen Bewußtseinslage her), ich schaute unmittelbar, was sonst nur mittelbar erschlossen wird. Seit diesen Erfahrungen wundere ich mich nicht mehr über die Tiefe der indischen Einsichten. Erkenntnis ist unvermeidlich, sobald man gelernt hat, das psychische Geschehen mit vollendeter Aufmerksamkeit zu beobachten. Denn jede scheinbar letzte Instanz kann ihrerseits zur Grundlage der Beobachtung gemacht werden, so daß es nun ebensowenig Schwierigkeiten bereitet, Begriffe und Vorstellungen zu fixieren, wie äußere Gegenstände, ideelle Zusammenhänge zu übersehen, wie räumlich-empirische. Hierher rührt es, daß die Inder ohne vorhergegangene Kritik, trotz äußerst mangelhafter wissenschaftlicher Ausrüstung, das Metaphysisch-Wirkliche gleich richtig erkannt haben in seinem Verhältnis zur Ideen- und Erscheinungswelt; daß ihre Psychologie, was immer gegen deren Ausdruck einzuwenden sei, unvergleichlich viel tiefer greift als die unsrige bisher. Hierher rührt im letzten die einzigartige Tiefe der indischen Weisheit als Ganzes. Die großen Rishis haben dauernd in der Tiefe gelebt. Das hat kein Weiser des Westens getan. Plato, der des Schauens der Ideen wohl fähig war, wußte über diese doch nicht hinauszublicken und verkannte daher ihren eigentlichen Charakter; er überschätzte sie. Überdies schaute er sie nur gelegentlich: so wies er nur immer wieder auf sie hin, oder belichtete von ihnen aus in inspirierten Momenten die Erscheinungswelt.

Plotin ist vom Atman immer nur hinabgestiegen; seine Äußerungen haben ihn im Rücken. Fichte und Hegel haben ihrerseits von der Tiefe her die Erscheinung zu gestalten versucht, und mit Erfolg; Nietzsche hat sie sprunghaft beleuchtet; in der Tiefe gelebt hat keiner von ihnen. Sie hatten eben, so begabt sie waren, ihr Konzentrationsvermögen nicht genügend ausgebildet; sie blieben abhängig von empirischen Zufälligkeiten. Kein Geist des Westens war konzentrationsfähig genug, um dauernd in seinem tiefsten Selbst zu leben. Am deutlichsten vielleicht tritt dieser Mangel bei Goethe in die Erscheinung. Dieser Mann hat wohl mehr Blitze aus der Tiefe in Worte gebannt, als irgendein neuzeitlicher Mensch; aber zugleich ist er unfähiger als irgendein anderer Großer gewesen, in der Region, aus der sie stammten, zu verweilen. Sein normales Dasein verlief an der Oberfläche, und tauchte er zur Tiefe hinab, so mußte er sich desto länger auf jener erholen. Der Faust stellt den verklärten Ausdruck dieser letzten Unzulänglichkeit dar. In dieser Dichtung sieht man Zustand an Zustand gereiht, ohne daß je der folgende eine wesentliche Vertiefung des vorhergehenden bedeutete, und der Schlußakt gibt keine Erfüllung des Gesamtlebens, sondern nur einen Zustand mehr, welcher zufällig der letzte ist und ebenso zufällig als der höchste bewertet wird.

Alles innere Weiterkommen, vom Augenblicke an, da die Organe erwachsen sind, beruht in der Tat auf Konzentration; meine eigene Entwicklung bestätigt dies durchaus. Mit zwanzig Jahren war ich nicht dümmer als heute. Aber meine Fähigkeiten waren unkoordiniert, und da keine von ihnen, für sich allein betrachtet, bedeutend ist, so konnte

ich nichts von Belang zustande bringen. Wie dann die literarisch-philosophische Tendenz zur Dominante ward, gewann ich einen ideellen Brennpunkt, um die Strahlen meines Geistes zu sammeln, und je mehr diese sich konzentrierten, desto leistungsfähiger wurde ich. Aus einer Republik erwuchs ich allmählich zur Monarchie, jedes Jahr wurde ich mehr Herr meiner selbst und entsprechend geisteskräftiger. Lange Zeit hindurch ward mir das Sammeln, das ich früh als das Hauptproblem der Selbsterziehung erkannt hatte, durch Nervenschwäche erschwert; auf jede Anspannung erfolgte ein Zusammenbruch, was mich bis zu einem gewissen Grade zur Oberflächlichkeit zwang. Freilich, das *Gefüge der Welt* ist kein oberflächliches Werk, denn damals trug mich die Leidenschaft der ersten Jugend; aber die *Unsterblichkeit* hat Untiefen, und dieses nur, weil meine Nerven zur Zeit seiner Entstehung nicht gesund waren. Wären sie dies gewesen, dieses Werk, das meinem Herzen näher liegt als alle anderen, wäre nicht schlechter ausgefallen als die *Prolegomena*; denn konzipiert habe ich diese ja im gleichen Jahr, nur glücklicherweise erst drei Jahre später ausgearbeitet. Tiefsinn als Triebkraft ist eine unmittelbare Funktion der nervösen Energie: wer sein Gehirn nicht anspannen darf, kann nicht tief denken, so tiefe Intuitionen ihm immer kommen mögen. Es scheint ja wohl gewagt, Gedankentiefe am Dynamometer messen zu wollen, aber es ist möglich, weil die Durchdringungskraft der geistigen Strahlen vom Grade ihrer Sammlung abhängt, und diese ihrerseits von der vorhandenen Nervenkraft. Aber mit dieser Feststellung ist die Bedeutung der Konzentration für die Entwicklung nicht erschöpft. Je mehr der Geist sich sammelt, desto ruhiger wird er, desto leistungsfähiger als Instrument. Solange die Oberfläche in ständiger Bewegung ist, können die Intuitionen aus der Tiefe

nicht stetig hindurchscheinen; sie mögen noch so oft hervorblitzen, die Dauer der Belichtung ist zu kurz, um die Oberfläche zu transfigurieren. Der gesammelte Intellekt läßt nicht allein die Intuitionen hindurch, er wird ihnen zum gefügigen Organ, so daß die ganze Psyche zuletzt zum Ausdrucksmittel des innersten Lichtes wird. So finde ich mich von Jahr zu Jahr voller werden. Anstatt daß der kalte Verstand mehr und mehr über die lebendigen Kräfte der Seele das Übergewicht gewinnt, entwickle ich mich umgekehrt vom Verstandesmenschen wachsender Konkretheit zu; der Intellekt wird mir immer mehr zum gefügigen Ausdrucksmittel, nachdem er einstmals mein Beherrscher war. Alle diese Fortschritte sind unmittelbare Folgen der zunehmenden Konzentration. Auf allen Gebieten, den schönen Künsten bis zu einem gewissen Grade ausgenommen, schafft das Alter das Bedeutendste, obschon die Produktionskraft als solche wohl bei allen Menschen in den dreißiger Jahren am größten ist. Das liegt daran, daß der Geist erst spät den Grad der Sammlung erreicht, der ihm das längst Erfundene ganz zu fassen erlaubt.

Das Vorbildliche an der indischen Kultur beruht darauf, daß sie wie keine andere auf Konzentrierung allen Nachdruck gelegt hat. Was ich im Vorhergehenden über die Yoga ausgeführt habe, bezeichnet ja nur einen Bruchteil dessen, was dieser Begriff dem Inder umfaßt: ihm umfaßt er alles Bildungsstreben überhaupt. Bei der Steigerung der Fähigkeiten zur Erkenntnis handelt es sich schließlich um ein Technisches; es liegt, in wie verschiedener Richtung immer, auf einer Ebene mit unseren Bestrebungen, uns die Kräfte der Außenwelt dienstbar zu machen. Wir haben vermittelst eines gegebenen Werkzeugs die Welt verwandelt, die Inder sich in erster Linie der Vervollkommnung des Werkzeuges

gewidmet, und nur in Rücksicht auf vorausgesetzte praktische Zwecke ist eine Entscheidung möglich darüber, welche Alternative vorzuziehen sei. Indiens absoluter Vorzug vor dem Westen beruht auf der Grunderkenntnis, daß Kultur im eigentlichen Sinne nicht auf dem Wege der Verbreiterung, sondern nur dem der Vertiefung zu erringen sei, und daß das Tieferwerden vom Konzentrationsgrade abhängt. Ein konzentrierter Mensch ist niemals oberflächlich; in der Richtung, nach welcher zu er sich verdichtet hat (was freilich nicht alle und nicht die wesentlichsten zu sein brauchen), ist er notwendig tief. Deswegen behauptet die indische Weisheit, daß Religiosität und Moralität erarbeitbar seien; nicht zwar lehrbar im sokratischen Sinne, aber erreichbar jedem Einzelnen auf dem Wege bewußter Selbstkultur. Nur der Oberflächliche könne irreligiös sein; sobald die Tiefe der Seele durch die Oberfläche hindurchscheint, entstehe Gottesbewußtsein. Nur der Oberflächliche könne zweifeln an dem Unterschied zwischen Gut und Böse, denn es handele sich um objektiv wirkliche Verhältnisse, die man entweder wahrnimmt oder nicht; und der vollendet Vertiefte könne nur Gutes wollen. Deswegen komme alles auf Selbsterziehung, auf Yoga an. Es sei absolut gleichgültig im Prinzip, als wer man anhebe: als Atheist oder Theist, als Immoralist oder Skeptiker; Ansichten und Meinungen seien immer irrelevant; man müsse wissen. Das Wissen aber ergebe sich von selbst mit fortschreitender Verinnerlichung.

Daß der Grad des religiösen Realisierens (im weitesten Sinne) und des moralischen Unterscheidungsvermögens von der Tiefenlage abhängt, in der eines Menschen Bewußtsein wurzelt, ist gewiß. Und daß der Mensch vertiefungsfähig ist, kann ebensowenig bestritten werden. Die Besten im Westen haben dies auch immer erkannt. Aber Indien allein

hat es verstanden, diese Erkenntnis fruchtbar zu machen für die weiteste Praxis. Das ist, wie gesagt, das Vorbildliche dieser Kultur. Wir werden gut tun, ihr baldmöglichst hierin nachzueifern. Was ist denn der Kern alles dessen, was uns an unserem Zustande tadelnswürdig scheint? daß unsere aufs äußerste differenzierten Kräfte zu dermaßen selbständigen Wesenheiten herangewachsen sind, daß deren Zentralisierung nicht mehr gelingen will, weswegen alles, was nur aus dem Zentrum hervorgehen kann, zu sein aufhört. Vom höchstentwickelten modernen Kulturmenschen heißt es, daß er nicht mehr zu lieben wisse. Allerdings nicht: er besitzt wohl sämtliche Elemente, die zur Liebe gehören, und in reicherer Ausgestaltung vielleicht als irgendein früherer, aber deren Synthese gelingt ihm nicht. Die Sinnlichkeit geht ihre besonderen Wege, desgleichen die Idealität, desgleichen die gefühlsmäßige Zuneigung und so fort. Zur vollen Liebe kommt es nicht, außer im Paroxysmus der Leidenschaft. Folgerichtig wird denn zu unserer Zeit die Leidenschaft als solche verherrlicht, wird die Naturkraft wie nie vorher über alles hochgeschätzt; wieder einmal wird von den Dächern sämtlicher Großstädte „zurück zur Natur" geschrien. Das sind ebensoviel Mißverständnisse. Die Leidenschaft bezeichnet auch beim Tier eine Krisis, und alle Großtaten, die während ihrer vollbracht werden, bedeuten nichts; in der Leidenschaft erweisen sich Schwächlinge als stark, Feiglinge als mutig, und bleiben doch wesentlich, was sie waren. Was aber das „Zurück zur Natur" betrifft, so kann eine erreichte Kulturstufe durch Hinabsteigen nimmer überstiegen werden. Freilich sollen wir wieder unmittelbar werden, aber Unmittelbarkeit und Tierischsein sind nicht Wechselbegriffe. Um auf das Beispiel der Liebe zurückzukommen: animalische Sinnlichkeit wird vielfach als ihr Ganzes betrachtet, weil sie ein Un-

mittelbares ist, was von ihren höheren Formen selten gilt. Wirklich scheint die Sinnlichkeit das Ganze der Liebe zu werden, wo ein Kulturvolk seiner Erschöpfung nahekommt; so geschah es bei den späten Römlingen, so wird es heute mehr und mehr in allen entarteten Kreisen Westeuropas. Aber wo die Lebenskraft noch nicht erschöpft ist, dort gibt es einen besseren Weg zur Unmittelbarkeit: über die Differenzierung hinaus durch Konzentration. Das ist der Weg den Indien gegangen ist, das ist der, auf dem wir jetzt weiterschreiten müssen.

Dieser Weg, er allein, führt über unseren heutigen Zustand hinaus. Es gilt, durch Konzentration die emanzipierten Kräfte dem zentralen Leben wieder zuzuführen, aus Streikern zu dienstwilligen Organen zu machen. Nichts an unserem Zustande brauchen wir zu verleugnen. Die in der Geschichte der Menschheit unerhörte Breite der modernen Seele darf nicht eingeschränkt werden, denn sie bezeichnet ein absolutes Plus; die ungeheure Differenziertheit unseres Wesens ist ein Vorzug. Wir müssen nur diesen ganzen, so wunderbar reichen Körper von der gleichen Tiefe her beseelen, in welcher der Inder lebt; wir müssen die Oberfläche, deren allein der moderne Mensch sich meistens bewußt ist, zum Spiegel der Tiefe machen, und die Organe aus Selbstzwecken wieder zu Ausdrucksmitteln. Gelingt uns dies, so werden wir ohne jeden Zweifel zu Vertretern des höchsten Menschheitszustandes werden, der bisher dargestellt worden ist. Je reicher die Ausdrucksmittel, desto besser kann der Sinn sich manifestieren; Gott, dem das Weltall zum Ausdrucksmittel dient, ist eben deshalb mehr Gott als der Mensch. Aber andererseits: je reicher die Mittel, desto größerer Kraft bedarf es, sie zu beherrschen. Deshalb ist die Aufgabe für uns viel mühsamer als für die Inder. Wie oft habe ich

neidvoll geseufzt, indem ich sie ansah: wie leicht habt ihr's, tief zu sein! Eure Fläche ist so gering, euer Leib so mager, daß es nicht eben schwer halten kann, eure ganze Natur zum Ausdrucksmittel des Geistes zu machen. Wir fetten, reichen Europäer müssen es uns sauer werden lassen, um nur einen Teil eures Weges zu durchmessen. . . . Dann aber sagte ich mir: gelingt uns nun, was euch gelang — werden wir dann nicht Übermenschen sein? — Nietzsches Übermensch grenzt nur die physiologische Basis ab, bezeichnet sonach einen Weg, vielleicht den Westländerweg, aber nicht das Ziel. Die Übermenschen der Theosophie, die Meister, sind zu weltentrückt, zu menschheitsfern, um uns als Vorbilder voranzuleuchten. Ich weiß nicht, wie beschaffen der Übermensch sein wird. Aber sicher wird er, wenn überhaupt, aus der Konzentrierung unserer sämtlichen Kräfte hervorgehen.

Daß das Vorbildliche der indischen Kultur nicht früher erkannt worden ist und, wo dies geschah, nicht immer zu gutem Ende, liegt an der Unfähigkeit der meisten, einen Sinn unabhängig von der Erscheinung zu erfassen. Eine Erscheinung ist nirgends übertragbar, ohne daß sie Schaden stiftete; sie ist überall das Produkt bestimmter, nur einmal vorhandener Verhältnisse und daher nur einem bestimmten Zustande gemäß. Wenn schon die Anglomanie noch keinen gefördert hat, so gilt dies in erhöhtem Maße von der Indomanie, und am meisten bezüglich des Bedeutendsten an Indien: seiner Konzentrationskultur. Es ist sehr bezeichnend, daß die indischen Atemübungen, welche der Svami Vivekānānda durch seine Vorträge in Amerika populär gemacht hatte, keinem einzigen Amerikaner zu einem höheren Zustande verholfen, aber desto zahlreichere in Kranken-

und Irrenhäuser gebracht haben sollen. Hatha-Yoga gilt schon in Indien als nicht gefahrlos; viele Übungen sind von allen Autoritäten schon längst als unbedingt schädlich gebrandmarkt worden und erhalten sich nur dank der unausrottbaren Neigung aller Menschen, das Bedenkliche dem Unbedenklichen vorzuziehen. Aber selbst von den harmlosesten unter ihnen ist nicht erwiesen, ob sie Europäerorganismen angemessen sind; es könnte sein, daß sie alle den meisten mehr schaden als nützen. So förderlich Atemübungen im allgemeinen sind — über die Richtigkeit der Idee, daß das Atmen gleichsam das Schwungrad des ganzen psychophysischen Organismus bezeichnet und daß vollendete Kontrolle des Atems zu Selbstbeherrschung in jedem Sinne führt, besteht kein Zweifel — welche besonderen in Frage kommen, hängt ganz von den jeweiligen empirischen Umständen ab. Das Vorbildliche an der indischen Konzentrationskultur ist deren Grundidee, nicht die spezifische Erscheinung. Was diese betrifft, so kann schwer geleugnet werden, daß sie vom Standpunkte unserer Ideale nicht wenig zu wünschen übrig läßt; das meiste von dem, was unseren Stolz ausmacht, fehlt in Indien. Aber die Inder haben auch nie unsere Ziele verfolgt; also kann man ihnen ihr Versagen nicht zum Vorwurf machen.

Um das wahrhaft Vorbildliche an ihrer Kultur zu erfassen, ist es gut, anstatt an indische, an okzidentalische Erscheinungsformen der gleichen Idee zu denken (die im Westen freilich nie als solche bewußt die Entwicklung bestimmt hat): z. B. die Engländer als Nation und gewisse höchste amerikanische Geschäftsmänner-Typen. Die Naturanlage des Engländers ist beschränkter als die des Deutschen und des Russen; aber jener bringt doch mit seinem Wenigen mehr zustande, als diese mit ihrem Überfluß. Man staunt oft über die Viel-

seitigkeit englischer Aristokraten, die heute Journalisten, morgen Vizekönige, übermorgen vielleicht Handelsminister sind, und wenn sie gerade Zeit haben, gute Werke historischen oder philologischen Inhalts schreiben. Nun könnte, was die Vielseitigkeit als solche betrifft, Deutschland sowohl als Rußland einem vielseitigen Briten ein Schock weit vielseitigerer entgegenstellen; aber jener allein weiß seinen Reichtum so zu organisieren, daß jedes einzelne Element sich als produktiv erweist. Der Engländer hat sich mehr in der Hand als irgendein Europäer; eben deshalb wirkt er als der tiefste; als der tiefste im menschlich-charakterlichen Sinne. Er ist trotz seiner Kulturhöhe ganz ungebrochen, ganz unzersetzt, fest verankert in seinem lebendigen Grund, wie kein anderer überlegen. Das verdankt er der Yoga. Nicht der indischen zwar, aber der, welche Puritanismus und Methodismus durch ihren Ideengehalt entstehen ließen; einer Konzentrationskultur nicht minder intensiv, wie abweichenden Charakters immer, als die von Indien. — Das andere okzidentalische Beispiel für die Bedeutung der indischen Grundidee liefern die ersten der amerikanischen Geldkönige. Wer immer solchen begegnet ist und sie nach der Formel ihres Schaffens gefragt hat, wird die Antwort erhalten haben: wir arbeiten mit der Intuition allein; Reflexion führt nicht schnell genug vorwärts. Das heißt, sie operieren dauernd mit dem Vermögen, das der gewöhnliche Mensch nur ausnahmsweise ausübt, meist nur beim Planen und in wichtigsten Entscheidungen, die keinen Aufschub dulden. Und das heißt weiter: sie haben eine Entwicklungshöhe erreicht, auf welcher das Außergewöhnliche normal, das Äußerste zur Basis geworden erscheint. Eben dies gilt von den indischen Yogis. Was diesen den absoluten Vorrang gibt in der Idee, so daß man vor der Ewigkeit recht hat, indem man von westlichen

Erscheinungsformen des indischen Grundgedankens spricht, ist, daß sie allein Sinn und Wert ihres Tuns erfaßt haben. Erkenntnis ist das Wichtigste auf dieser Welt; erst eine erkannte Wahrheit wird ganz produktiv. Uns kann es gleichgültig sein, ob die Inder selbst es weit gebracht haben oder nicht. Aber ewig werden wir ihnen Dank wissen müssen dafür, daß sie den Sinn dessen erfaßt und geoffenbart haben, was von jeher, ob noch so unerkannt, die Seele alles inneren Fortschreitens war. Dank dieser Erkenntnis werden wir nunmehr, jedes Volk und jeder Einzelne in der Richtung, die seine Naturanlagen ihm weisen, zehnmal schneller vorwärts kommen als bisher.

Alle höchsten, alle gesteigerten Lebensausdrücke bezeichnen ebensoviel Wirkungen der Konzentration; diese bedingt mit Unvermeidlichkeit Vertiefung. In welchem Sinne sie tief macht, hängt davon ab, in welchem Geiste und zu welchem Ende sie geübt wird; jeder nur denkbaren Bildung kommt sie zugute. Aber freilich: wem es um Wesenserkenntnis und um Heiligung zu tun ist, der wird immerdar den Indern nachzueifern haben. Desgleichen der Künstler, der im selben Sinne Wesenhaftes schaffen will wie sie, und ihre größeren Schüler im fernen Osten. Schon sind wir uns ja leidlich dessen bewußt, daß unsere Kunst an seelischem Ausdruckswert die der alten Kulturvölker des Orients nicht erreicht; auch das wissen wir, daß dieses irgendwie mit dem Nicht-Naturalismus der letzteren zusammenhängt. Aber was das eigenste Wesen orientalischen Kunstschaffens ist, darüber sind sich die meisten nicht klar; sicher nicht, denn sonst verfielen sie nicht darauf, die buddhistische Kunst mit der griechischen zu vergleichen, und die Jungen überlegten

es sich zweimal, ehe sie den Sinn, den sie meinen, mit östlichen Formmitteln darzustellen versuchten. Denn dieses kann zu keinem guten Ende führen: der Sinn der Kunst des Ostens ist ein ganz anderer als der der westlichen, und nur ihm sind jene Formen entsprechende Ausdrucksmittel.

Welches ist der Sinn der spezifischen „Stilisierung" (das Wort ist schlecht), welche in allen östlichen Bildwerken zutage tritt? — Sie bedeutet nicht Vereinfachung im Geiste der Vernunft. Die Typik der Griechen, die, mehr oder weniger offenbar, aller westlichen Kunst seither zugrunde liegt, ist rationellen Ursprungs. Von allen möglichen Verbindungslinien zwischen zwei Punkten ist die gerade die kürzeste; von allen konstruierbaren Bewegungen zum Ziel ist die zweckmäßigste die beste; von allen denkbaren architektonischen Anordnungen ist die vollkommenste die, welche den inneren Gesetzen der geplanten mathematischen Figur, des benutzten Materials und der Idee, die ein Gebäude verkörpern soll (als Tempel, als Palast usw.), zugleich am vollständigsten Rechnung trägt: das sind Axiome aller rationellen Kunst. Die nur eine geringe Umkleidung, keine Umdeutung erleiden, wenn der ästhetische Schwerpunkt vom Werk in den Beschauer hinübergelegt wird: in diesem Falle wird von allen Formen denen der Vorzug zuerkannt, die im Bilde das am stärksten realisieren, was im vorher Betrachteten vom Werk als solchem verwirklicht wird. Aus diesem Geiste sind die Kurven des Parthenons, Michelangelos Contraposto und die noch so komplizierte Rhythmik Rodins hervorgegangen. Es ist der Geist der reinen Vernunft. Er ist fruchtbar geworden durch Konzentration. Genau im selben Sinne, wie Konzentration der Vernunft auf einen Naturvorgang zur Entdeckung einer Formel führt, die dem Geiste dessen Gesetz und mithin dessen Wesen viel faßbarer erscheinen läßt, als

er in konkreter Verkörperung erschien, genau so führt Konzentration der Vernunft den Künstler zur Erfindung einer Form, die in der Vereinfachung dem Auge deutlich macht, was es in der Natur nur zu leicht übersieht. Man lasse sich nicht beirren durch den Umstand, daß Künstler der Überlegung meist abhold sind und aus reinem Gefühl heraus zu schaffen behaupten, daß die Wirkung, die ein Kunstwerk ausübt, weit reichere Befriedigung gewährt als die Erfüllung bloßer Vernunftforderungen gewähren könnte: weder hängt die Existenz eines Vorganges von dessen Bewußtwerden ab, noch beweist die Vielfachheit der Wirkung, daß die Ursache nicht einfach gewesen wäre. Der Mensch ist wesentlich ein Vernunftwesen, weshalb das Vernunftgemäße, wo es in ansprechender Verkörperung erscheint, sämtliche Lebensgeister wachruft, während umgekehrt sämtliche Geister an der Schöpfung des Vernunftgemäßen beteiligt gewesen sein mögen. Alle spezifisch-westliche Formgebung beruht im Prinzip auf Konzentration der Vernunft.

Nun ist auf diesem Wege nur das am Leben zu fassen, was von außen nach innen zu ergriffen werden kann. Deswegen hat unsere bildende Kunst das nie zum Ausdruck gebracht, was unsere Musik und Poesie zu sagen vermocht haben. Beider Angelegenheit ist, Gefühlen einen Körper zu geben; die Poesie ist den artikulierten gewachsen, den unartikulierten, lebendigsten, tiefsten die Musik allein. Weswegen mißlingt es, diese Subjektivitäten im Bilde zu objektivieren? Weil noch so große Vernunftkonzentration nie ins Innere der Seele führt. Da wir als Bildner immer Rationalisten gewesen sind, so haben wir „Seele" im Bild nie unmittelbar zum Ausdruck bringen können, so wunderbar uns dies in der Musik gelang. Unsere Madonnen, unsere Heiligen, unsere Christusgestalten sind irdische Wesen durchaus; nicht spiritueller deshalb,

weil ihre Gebärden seelische Erregung verraten. Die einzigen Ausnahmen, die ich wüßte, bezeichnen einige Meisterwerke des Frühmittelalters, die aber auch eines anderen Geistes Kinder sind, und die Gemälde Peruginos. Aber bei diesen letzteren beruht der religiöse Charakter, wie Berenson nachgewiesen hat, nicht auf unmittelbarer Verkörperung des religiösen Geistes, sondern auf einer besonderen Raumbehandlung, die im Beschauer religiöse Assoziationen wachruft. Um Seele unmittelbar zum Ausdruck bringen zu können, müßte die sichtbare Form eben unmittelbarer Ausdruck der Seele sein, mithin in der Konzentration eines anderen als der Vernunft ihren Grund haben. Sich in diesem Sinne zu konzentrieren, haben die Künstler des Westens nie verstanden.

Eben das haben die des Ostens vermocht, dank welchem sie Schöpfungen hervorgebracht haben, denen wir gar nichts zur Seite stellen können. Vom Standpunkte der Vernunft ist freilich kein Werk des Orients den hellenischen ebenbürtig, aber von der Vernunft her sind sie nicht zu beurteilen. Sie entspringen der gleichen Tiefe des Lebens, wie bei uns nur Poesie und Musik. Damit erscheinen denn alle Maßstäbe verschoben. Rationalität kommt unmittelbar nicht in Frage (obschon sie immer auch nachzuweisen ist, da der Mensch nun einmal ein Vernunftwesen ist); die sichtbare Form ist unmittelbarer Wesensausdruck und als solcher oft gerade dort am überzeugendsten, wo der Sinn mit dem Verstand gar nicht zu fassen ist, wie beim Lachen des Kindes oder der Laune einer Frau. Immer wieder muß ich des tanzenden Shiva gedenken im Museum von Madras: diese vielarmige, anatomisch unmögliche Bronze verwirklicht eine Möglichkeit, die kein Grieche je auch nur hat ahnen lassen — eben einen ausgelassenen Gott; der mutwillig die Welt zertanzt. — Wie

gelangt man zu solcher Schöpfung? Nur durch Realisieren des Gottes in uns selbst und durch das Vermögen, dieses unmittelbare innere Erleben unmittelbar in der Sichtbarkeit wiederzugebären. Dieses scheinbar Unmögliche haben die Künstler des Orients vermocht. Und es ist ihnen gelungen eben dank dem, was meine Aufzeichnungen alle diese Tage über behandelt haben: ihrer Kultur der Konzentration. Wir wissen wenig oder nichts von den großen Künstlern Hindustans. Aber von denen Chinas oder Japans, ihren Erben, wissen wir, daß sie sämtlich Yogis waren, in der Yoga den einzigen Weg zur Kunst erblickten. Wohl zeichneten und malten sie in ihren ersten Schülerjahren mit ernstester Ausdauer nach der Natur, um zu vollkommenen Beherrschern der Ausdrucksmittel zu werden; aber dies galt ihnen bloß als Propädeutik; das Eigentliche war ihnen die Versenkung. Sie versenkten sich in sich selbst, oder in einen Wasserfall, eine Landschaft, ein Menschenantlitz, je nachdem, was sie darstellen wollten, bis daß sie völlig eins geworden waren mit ihrem Objekt, und dann schufen sie von innen heraus, unbekümmert um alle äußere Norm. Von Li Lung-Mien, dem Meister der Sung-Dynastie, wird überliefert, daß seine Hauptbeschäftigung nicht aus Arbeiten bestand, sondern darin, an Bergesabhängen oder am Bachgestade zu meditieren. Tao-tse ward einst vom Kaiser aufgefordert, eine bestimmte Landschaft abzubilden. Er kehrte ohne Skizzen, ohne Studien zurück und erwiderte auf erstaunte Fragen: „Ich habe die Natur im Herzen mitgebracht." Kuo Hsi lehrt in seiner Schrift über die Landschaftmalerei: „Der Künstler muß sich vor allem in seelische Verbindung setzen mit den Hügeln und Bächen, die er malen will." Innere Sammlung galt diesen Künstlern wichtiger als äußere Ausbildung. Und freilich: der vollkommen Verinnerlichte steht über der Vernunft, denn

seinem Geist sind deren Gesetze immanent; er braucht sie nicht mehr zu befolgen, gleichwie der Wissende jenseits von Gut und Böse steht. Wie dessen Wissen unwillkürlich all sein Tun beherrscht, so lenkt das des Künstler-Yogis unfehlbar die kapriziöseste Linienführung. Die Rhythmik ostasiatischer Zeichnung ist nicht rationellen Ursprungs: sie ist innere Rhythmik, wie die der Musik. Man halte ihr nur die Schematik Leonardos oder Dürers gegenüber, und sofort sieht man, worin der Unterschied besteht: ist diese durch Konzentration der Vernunft entstanden, welche notwendig zur Entdeckung objektiver Regeln führt, so ist jene das Ergebnis reiner Selbstbesinnung, die zur Form verdichtete reine Subjektivität. So ist dem Osten gelungen, was dem Westen noch niemals gelang: das Göttliche als solches sichtbar darzustellen. Ich kenne nichts Erhabeneres auf dieser Welt als die Gestalt des Buddha; sie ist eine schlechterdings vollkommene Verkörperung des Spirituellen im Reiche der Sichtbarkeit. Und dies nicht dank dem Ausdruck der Ruhe, der Beseeltheit, der Innerlichkeit, welchen sie trägt, sondern an sich, unabhängig von aller Übereinstimmung mit Entsprechendem in der Natur.

Vielleicht wäre das Herz des Yogagedankens am zeitgemäßesten (denn in jeder besonderen Periode erscheint den gleichen Ideen eine spezifische Verkörperung am gemäßesten) in folgendem Satz auf europäisch wiederzugeben: es ist die Bestimmung des Menschen, über das Menschentum als Naturbestimmtheit hinauszugelangen, und von ihm allein hängt es ab, ob und wieweit er sie erfüllt. Von allen Lastern ist Trägheit das schlimmste: nie darf er sich ihm überantworten. Er soll nicht etwa arbeiten um jeden

Preis, gemäß dem Imperativ des Westens — wie sinnlos käme den Rishis unsere Vergötterung der Arbeit vor! —, sondern unentwegt danach trachten, dem ewigen Geist, der ihn beseelt, zum Ausdruck zu verhelfen, indem er das Positive in sich potenziert und das Negative in Positives umwandelt. Im übrigen führt jeder Weg zum Ziel, und jeder kann es erreichen. Wie Sri Krishna zu Arjuna in der Bhagavat-Gîta sagt: wie immer die Menschen mir nahen, ebenso nehme Ich sie an; denn alle Wege, die sie wandeln können, sind Mein. So ist es. Eine Urkraft durchströmt das Universum, alle Gestaltung bedingend, beseelend, in aller sich manifestierend; so ist jede nicht allein Ausdruck, sondern ein möglicher vollendeter Ausdruck des Göttlichen, und Vollendung ist das Ziel. Jede Gestaltung ist fähig, nicht trotz, sondern in ihrer Eigenart, die Gottheit zu realisieren; ob es ihr gelingt, hängt vom Geiste ab, aus dem heraus sie lebt. Lebt sie aus dem Geiste der Tiefe heraus, dem der äußersten inneren Wahrhaftigkeit, so kommt auch der Verbrecher zu Gott, denn nichtig ist der Unterschied vor Ihm zwischen guten und bösen Zuständen als solchen. Der Verbrecher, der im Geist der Wahrhaftigkeit Übles tut, erkennt früher oder später sein Mißverständnis und verwandelt sich, wie der Schächer am Kreuz neben dem Heiland, wie die Marquise de Brainvilliers auf dem Schafott, und in der Verwandlung ist der alte Zustand aufgehoben. Solche Verwandlung besteht aber immer in Erkenntnis. Alle Wege führen zu ihr hin. Die kürzesten von allen sind die altempfohlenen der Liebe, der selbstlosen Arbeit, des Verstehenwollens, aber auch die des Egoismus und des Nicht-Wissen-Wollens führen hin, sofern sie im Geiste der Wahrheit betreten werden, denn früher oder später kehren die, so sie wandeln, um. Und alle münden ein in der Erkenntnis. Die Erkenntnis ist die Erlösung.

Sobald die Kreatur ihr wahres Wesen erkannt hat, wird sie zum Ausdrucksmittel Gottes, und alles erglänzt in göttlichem Licht. Dann gibt es die Gegensätze von Gut und Übel nicht mehr, von Glück und Unglück, Wohl und Weh; dann härmt kein Ungemach die Seele mehr; dann wird das Leben, der Sonne gleich, zu einem einzigen Quell reinen Gebens. Gut und Übel sind Gegensätze nur vom Standpunkte der Unwissenheit. Freilich bestehen sämtliche Tatsachen, auf welchen der Unterschied im Urteil beruht, und werden fortbestehen solange wie die Welt, denn anders könnte es kein Geschehen geben. Welche Verblendung, auch nur zu hoffen, daß es einstmals objektiv anders würde! Was sich ändern kann, ist die menschliche Bewußtseinslage. Hat sich der Mensch endlich mit seinem wahren Wesen identifizieren gelernt, dann sieht er in den Widerwärtigkeiten des Lebens kein größeres Übel mehr, als in den Widerständen der Gefäße, dank welchen dem Blut sein Kreislauf durch den Körper allererst möglich wird.

Ich habe in aller Unbefangenheit von Kind auf in vielen wesentlichen Hinsichten indisch gedacht; und wie mir dann die Upanishads in die Hände kamen, da freute ich mich nicht wenig, aber sagte mir stolz: was die wissen, das alles weißt du auch. Man erkennt sein Nicht-Wissen immer erst dann, wenn man zum Wissenden geworden ist. So kann ich erst jüngst, seit ich mit dem Geiste Hindustans persönliche Fühlung gewonnen und mich von seinem lebendigen Einflusse habe durchdringen lassen, ermessen, wie wenig ich damals wußte von dem, was die Inder eigentlich gemeint haben. Ich erkannte in den Upanishads mich selber wieder nur deshalb, weil ich mich selbst in sie hineingelegt hatte. Freilich ist der Geist der Tiefe wesentlich Einer überall; so meinen alle tiefen Geister wesentlich gleiches; so verstan-

den sich Yajnavalkya, Laotse und Eckhart sicherlich bei ihrer ersten Begegnung im Elysium. Aber die wesentliche Einheit schließt Unterschiede in der Erscheinung nie aus; was ich vorhin niederschrieb, war eine Übersetzung, nicht das Original; als Erscheinung ist die indische Weisheit ein ebenso Spezifisches wie nur irgendeine individuelle Lebensform. Wäre sie das nicht, sie hätte niemals Leben schaffen können; nur durch Individuen, nicht durch Allgemeinheiten hindurch setzt sich das Leben fort. Jüngst erfuhr ich, daß der Familienguru jedem Hindukinde bei dessen Einweihung einen besonderen Namen schenkt, vermittelst dessen es zu Gott beten solle. Dieser Name ist sein schlechthiniges Eigentum; keinem teilt es ihn mit, keiner darf es nach ihm fragen; es wird vorausgesetzt, daß es allein im Weltall diesen Namen kennt, durch ihn in einzigartiger Beziehung zur Gottheit steht. Dies ist eine Illustration mehr der gleichen Wahrheit. Nur Eigenartiges, Individuelles, Persönliches, Ausschließliches kann ein lebendiges Gefäß des Universellen sein. So ist denn die indische Weisheit, trotz ihrer Universalität, eine Monade, in welche keiner eindringen kann, welchen sie nicht besitzt.

Mir ist, als besäße sie mich nun. Mehr und mehr erlebe ich auf indisch, sehe ich die Welt und das Leben im Lichte der geistigen Sonne Hindustans. Ich will diese letzten Tage, die mir für Benares noch übrigbleiben, damit verbringen, mir über die Sonderart der indischen Weisheit Rechenschaft abzulegen. Aber heute ist es zu spät, um zu beginnen. Schon schläft die ganze Stadt. Und morgen beim Tagesgrauen will ich wieder, wie so oft, auf dem Ganges sein, den Segen der ersten Sonnenstrahlen zu empfangen.

Keine Weltanschauung der Welt vertritt mit gleichem Radikalismus wie die indische die Überzeugung, daß im Bereiche des Lebens der Sinn den Tatbestand schafft. Was einer tut, sei an sich völlig gleichgültig; es komme darauf an, in welchem Geist er es tut. — So ist es. Man verfolge diese Ansicht noch so weit, bis zu ihren verstiegensten Konsequenzen hinan: überall wird man ihr Prinzip bestätigt finden. Wie viele Europäer hat die These der Bhagavat-Gîta befremdet, daß von dem, welcher das Selbst realisiert hat, alle Handlungen abfallen, so daß es kein Gut und kein Böse für ihn mehr gibt! Und doch spricht sie durchaus wahr, wie aus zeitgemäßerer Fassung des gleichen Gedankens sofort erhellt: wer immer nur tut, was seinem tiefsten Wesen gemäß ist, tut notwendig recht, welchen Eindruck immer sein Handeln auf andere machen mag. Man könnte ja meinen — wie in der Tat alle Philister wähnen —, das Handeln des Gottmenschen müßte immer und allen als gut erscheinen, aber das ist nicht richtig, nicht möglich. Es könnte so sein, wenn alle gleich tief verinnerlicht wären wie er; aber da diese Voraussetzung nicht zutrifft, so dünkt sie sein Handeln häufig tadelnswert, wie die üblichen Verfolgungen der geistlich Großen zur Genüge beweisen. Man nehme die banalste Unterscheidung, die zwischen Ego- und Altruismus. Im allgemeinen gilt als gut, auf die Gefühle und Wünsche anderer Rücksicht zu nehmen; wer das nicht tue, sei tadelnswert. Aber kein wahrhaft tiefer Mensch kann Altruist in diesem Sinne sein, da er bei anderen nicht mehr als bei sich selbst in der Neigung ein genügendes Motiv erblickt; er tut den Menschen das an, was deren Weiterkommen am meisten fördert, und nur zu häufig kommt dieses unerwünscht; er macht sie öfter unglücklich als glücklich, tritt ihre Wünsche häufiger mit Füßen als daß er sie erfüllt. Da er keinen Ego-

ismus mehr hat, so kennt er notwendig auch keinen Altruismus mehr. — Ein anderer Fall, der die Wahrheit der indischen Lehre gut illustriert, ist der des großen Staatsmanns. Einem solchen wird, nachträglich wenigstens, allgemein zugestanden, daß er jenseits von Gut und Böse steht, aber weshalb? Weil, wie alle dunkel ahnen, die Bedeutung seiner noch so blutigen Handlungen mit diesen nicht zusammenfällt. Wer im Strudel der Welt, vermittelst der Welt, ein Ideal verfolgt, kann nicht so rein durchs Leben schreiten wie der Anachoret; er wird, je nach der Zeit, in der er lebt, mehr oder weniger Unheil anrichten müssen, weil er, so oder anders, mit den bösen Mächten als äußeren Tatsachen zu arbeiten hat. Aber was er da Böses tut, geht sein tiefstes Selbst nichts an; es tangiert ihn nur im Sinn der Erbsünde, des Rassenkarmas (wie denn jeder für die Gebrechen seiner Zeit mitverantwortet, am Verschulden aller mitschuldig ist); blutbefleckt, mag er doch wesentlich rein sein. Über den wesentlichen Charakter eines Menschen entscheidet der Geist, in dem er lebt. Wer daran noch zweifeln sollte, der bedenke, daß er sich beim Täter und beim Heiligen um eben das Verhältnis zwischen Tatsache und Bedeutung handelt, wie bei dem, welcher pflichtmäßig tötet. Keiner brandmarkt den Richter, der ein Todesurteil fällt, als Mörder, noch den Soldaten, der in der Schlacht noch soviel Feinde niederschoß. Das Pflichtmäßige wertet den Sachverhalt um. Das gleiche gilt überall vom Geist, in dem etwas geschieht: er entscheidet letzthin über den Tatbestand. Dies haben die Inder mit unerreichter Klarheit erkannt.

Aber sie haben diese Erkenntnis so sehr ihr ganzes Leben bestimmen lassen, daß es für sie überhaupt keine Facta gibt, sondern nur Symbole. Die Bedeutung gilt dermaßen als Primäres gegenüber dem Faktischen, daß diesem aller Eigen-

sinn genommen scheint. Nun haben aber die Tatsachen einen solchen, und dieser bleibt unberücksichtigt. So ist es nicht zu verwundern, daß sie Rache nehmen. Die Nicht-Anerkennung faktischer Zusammenhänge (wie solche neuerdings unter uns die *Christian Science* bewußt und systematisch betreibt) wäre gut genug, wenn die Psyche wirklich die Macht hätte, alle anderen Wirklichkeiten zu verwandeln. Die hat sie nicht; sie kann sie beherrschen, nur sofern sie sie anerkennt. Wir sind zu Beherrschern der Natur geworden, weil wir gelernt haben, ihre Gesetze nicht zu ignorieren, sondern auszunutzen. Die Inder ignorieren sie durchaus. Sie leben in einer Welt rein psychischer Verknüpfungen, die als solche wirklich genug und fast immer tiefsinnig konstruiert sind, so daß, wer über sie nachdenkt, von ihrer inneren Wahrheit beeindruckt wird. Aber diese psychischen Bande sind weniger stark und fest als die objektiven der Natur; wo beide in Streit geraten, dort siegt diese. So daß man im Inderleben überall einem seltsamen Zweispalt gegenübersteht: im höchsten Grade Sinnvolles und innerlich Wahres bedeutet praktisch dennoch Aberglauben; noch so gut Begründetes vom Standpunkt der Psyche stellt sich faktisch doch als Willkürverknüpfung dar. So ist der freilich im Irrtum, der aus der Erkenntnis der unzulänglichen Tatsachen heraus über den Sinn entscheiden zu können glaubt; aber andrerseits hilft dieser zur Praxis des Lebens gar wenig. Das Inderleben ist niemals vorbildlich gewesen. Die Führer des Volkes haben verkannt, daß der Sinn sich nur dann in der Erscheinung vollkommen ausprägen kann, wenn er deren Gesetze voll berücksichtigt. So tritt bei den Indern metaphysische Erkenntnis nur zu oft in Form unzulänglichster Theorie, echteste Religiosität in Form von Aberglauben und tiefste Moralität in der eines bedenklichsten Lebenswandels in die Erscheinung.

Schon öfters habe ich des katholischen Charakters der indischen Religiosität Erwähnung getan. Wohl hat es auch Protestanten unter den Indern gegeben: Devendranath Tagore z. B., der Maharshi, war ausgesprochen puritanisch gesinnt; wer nicht wüßte, daß dessen Autobiographie von einem Hindu stammt, könnte beinahe glauben, ein Pilger-Vater Neu-Englands hätte sie verfaßt. Aber der allgemeine Geist der indischen Religiosität ist streng katholisch; alles Beste und Tiefste ist von ihm beseelt; so vor allem die Lehre vom Weg, der zur Erkenntnis führt.

Ich will noch einmal kurz daran erinnern, was ich unter katholisch im Gegensatz zu protestantisch verstehe. Der Katholizismus lehrt, daß Anerkennung einer objektiven Ordnung und gehorsames Befolgen autoritativer Vorschriften den Weg zum Heil bezeichnen; der Protestantismus hingegen, daß jede Seele auf persönlich selbständige Weise zu Gott hinanstreben soll. Letzteres ist gewiß nicht die Lehre Luthers oder Calvins, aber es ist die Lehre des heute lebendigen Protestantismus, ebenso wie meine Definition des Katholizismus das Lebendige an ihm allein berücksichtigt. — Der Inder, was immer er im besonderen glaube, urteilt über den Weg zum Heil als Katholik. Er verwirft das Suchen selbständiger Wege; ihm gilt Vertrauen auf die Autorität als Grundbedingung alles inneren Fortschritts. Kein großer Inder, von den Protestanten Buddha, Mahavira u. a. abgesehen, hat je am Offenbarungscharakter der Veden und Shastras gezweifelt, und alle haben Zweifel als verderbenbringend verurteilt. Das bedeutet, daß auch die größten Erkenner unter den Hindus tief durchdrungen waren vom Wert des Glaubens als Erkenntnismittel. Wer da zweifelt, könne nicht zum Wissenden werden; und da Glauben nur möglich ist an feststehende Dogmen und Normen, haben

sie alle deren Umwandelbarkeit postuliert. Sie haben ferner sämtlich Gehorsam gefordert dem Guru, dem spirituellen Direktor gegenüber (wie denn alle, auch die erlauchtesten Geister unter ihnen, dem ihrigen bis zum Tod gehorsam gewesen sind), aus der Einsicht heraus, daß Lehren, von einem anderen, zu dem man sich absolut empfänglich verhält, laut mitgeteilt, stärker einwirken auf das Unterbewußtsein als dieselben Lehren, wofern man sie sich selbst erteilt.

Das ist so katholisch gedacht wie nur möglich. Dem Wortlaute nach haben alle theologischen Doktoren unseres Mittelalters das gleiche gelehrt, unter diesen zum Teil auch Martin Luther. Aber allerdings haben die Inder den Sinn der gleichen Lehren besser verstanden, so daß der Hinduismus die Seelen nie geknechtet hat, wie der christliche Katholizismus nur zu oft. Freilich darf der Grad dieser Knechtung nicht überschätzt werden: der Idee nach gewährt der Katholizismus dem Denker genau so viel Freiheit wie der orthodoxe Protestantismus; nur in praxi geschieht es meistens anders. Der Idee nach darf der katholische Christ frei forschen und denken auf allen Gebieten, auf denen Verstand und Vernunft kompetieren, und mehr ist nicht zu verlangen, denn jenseits dieser Gebiete kann Vernunft zu keiner Erkenntnis führen. Mag diese Idee noch so selten richtig verstanden worden sein, sie ist da und wird früher oder später wohl sicher in ihrer Reinheit zur Herrschaft gelangen, wenn die Kirche keinen anderen Weg mehr sieht, um fortzubestehen. Der äußere Apparat der katholischen Kirche aber, ihr Ritualismus, ihr Zeremoniell, bezeichnet einen absoluten Vorzug, dessen der Protestantismus, gerade in seinen extremsten, dogmenfeindlichsten Formen, mehr und mehr gewahr zu werden beginnt. Um nun zum Hinduismus zurückzukommen: diesem gelten die Glaubensformen, die als

solche ebenso streng gewahrt werden wie seitens katholischer Christen, nicht als Substanzen, sondern als Ausdrucksformen des Göttlichen, gleichzeitig als Mittel, dieses zu realisieren. Demzufolge werden sie einerseits weniger ernst genommen als unter uns, sie gelten nie als metaphysische Wirklichkeiten, andrerseits mehr, da kein Hindu ihre Zweckmäßigkeit verkennt. Auch das Glauben als solches wird von ihnen aus eben dem Grunde ernster genommen als mir dies je in Europa begegnet ist: sie wissen eben, was Glauben bedeutet; daß es ein Mittel ist wie kein anderes, um das Sein zu realisieren. Deshalb gibt es unter hochgebildeten Hindus keine Freidenker, so häufig solche unter halbgebildeten vorkommen, und noch so scharfsinnige weisen die Zumutung weit von sich, an den religiösen Grundwahrheiten zu zweifeln — es sei denn, sie seien über das Glauben deshalb hinaus, weil sie aus persönlicher Erfahrung wissen. Die Hindus sind seelisch so weit gebildet, daß sie zwischen Glauben und Für-wahr-halten rein unterscheiden; daß sie glauben können an etwas, ohne zu verlangen, daß es objektiv existierte. Glauben ist ihnen ein Mittel, das souveräne Mittel; ein Narr sei daher, wer nicht glaubte. Im übrigen möge er denken, was er wolle. Meredith Townsend erzählt von einem indischen Astronomen, welcher, wissenschaftlich geschult, jede Sonnenfinsternis auf die Sekunde richtig vorausberechnete, aber jedesmal, wenn sie hereinbrach, zur Trommel griff, um den Dämon zu verscheuchen, der das Gestirn verschlingen wollte, und auf seine verwunderte Anfrage lächelnd erwiderte, Glauben und Wissen wären doch zweierlei. Er hielt wohl an der mythischen Vorstellung fest, die er selbstverständlich durchschaute, weil er aus Erfahrung wußte, daß jene dank Assoziationen mit Erlebnissen aus seinen Kindheitstagen ihm das Göttliche realisieren half.

Nur auf Realisieren kommt es den Hindus an; alles übrige ist Mittel zum Zweck. Sie legen den Akzent auf das Realisieren mit solcher Ausschließlichkeit, daß deshalb zwei Tendenzen, die im Westen immer eine namhafte Rolle gespielt haben, beinahe vollständig fehlen: das Streben nach Exaktheit der Formulierung (der Richtigkeit in der Bestimmung), und das nach Neuerung; was allein schon der indischen Metaphysik einen unverkennbar-individuellen Charakter verleiht. In der Tat — was verschlägt es, ob eine Formulierung wissenschaftlich richtig sei oder nicht, wenn sie nur das Erlebnis, auf das allein es ankommt, hervorruft oder mitteilbar macht? Und ferner: wozu neue Formen erfinden, wenn die althergebrachten alles das leisten, was jene bestenfalls bewirken könnten? So sehen wir eine Metaphysik, die an Wahrheit und Tiefe unerreicht dasteht, die unsere exaktere Forschung mehr und mehr bestätigt, in einem Körper von Theorien überliefert, die nicht selten aus primitivsten Denkstadien herstammen. Die Inder wissen eben, was sie meinen; und ihre Lehrmethodik bürgt dafür, daß der Sinn von Guru zu Chēlah lebendig fort überliefert wird; deshalb halten sie Neufassungen für überflüssig. Ja, deshalb stehen sie in ihrer göttlichen Toleranz praktisch kaum anders als engherzige Christen, sind oft sogar neuerungsfeindlicher noch als diese, eben weil sie der Vorstellung als solcher jeden Eigenwert aberkennen. Echte Wissenschaft verhindert solche Auffassung am Entstehen, und mit der ist es denn auch in Indien seit den Tagen des Altertums übel bestellt; aber den spirituellen Fortschritt befördert sie.

Aus der katholischen Grundtendenz ergibt sich ferner die Eigentümlichkeit der indischen Weltanschauung, die den Westländer vielleicht am meisten befremdet: ihr Leugnen der Möglichkeit, eine Wahrheit selbständig zu entdecken;

sie müsse geoffenbart, recht eigentlich gelehrt werden, von einem, der sie seinerseits empfing. Man glaube ja nicht, diese Auffassung sei nichts als ein Brahmanentrick, wie unzweifelhaft so viele der Vorschriften, die zur Mehrung des Prestiges der Gurus dienen: sie bezeichnet eine Grundanschauung der Inder und ist psychologisch gut genug begründet. Wo die Arbeit zum Zweck der Erkenntnis nicht in Denken besteht, sondern in Versenkung in einen aufgegebenen Satz, dort kann einem die Erleuchtung wirklich nur „kommen", man erringt sie nicht; sie wird einem, um christlich zu reden, nicht durch Verdienst, sondern durch Gnade zuteil. Nun setzen alle Inder das Dasein einer Hierarchie der Wesen voraus; sie sind es gewohnt, nie ohne Anleitung Yoga zu treiben, haben keinen Begriff von „voraussetzungslosem Forschen": also ist es nur natürlich, daß sie in aller Erkenntnis Offenbarung aus höheren Sphären sehen und diese meist auf konkrete Wesen zurückführen. Dies stimmte wieder ganz mit der katholischen Autoritätsidee überein. Nur erscheint diese hier universalisiert, so daß sie der Priesterschaft nie zu einer Waffe im großen Stile hat werden können, und ferner, was wichtiger ist, nie einer bestimmten Konfession zum Sieg verholfen hat. Alle Erkenntnis ist Offenbarung; hieraus folgt, daß kein Mensch und kein Institut aus seiner besonderen Offenbarung Kapital schlagen kann. — Auf diese Auffassung geht zum beträchtlichen Teil die Unoriginalität der indischen Denker zurück: es fehlt ihnen jeder Ansporn, originell sein zu wollen, denn Ursprünglichkeit in unserem Verstande gibt es für ihre Begriffe nicht; in ihr wurzelt die ganze Ödigkeit ihrer Scholastik; auf ihr fußt die Hypertrophie des Autoritätenglaubens in Hindustan — eine Hypertrophie, die wohl nirgends in der Welt eine Parallele findet: da alle Erkenntnis par définition „ge-

schenkt" wird, so ist oberhalb der Autorität keine Instanz mehr denkbar. Aber auf dieser Auffassung fußt andrerseits ohne Frage die unerreichte Wesenhaftigkeit des indischen Wahrheitsbegriffs, der an sich den besten Schlüssel zur Erkenntnis bezeichnet. Originalität kommt wirklich nicht in Betracht in Wissensfragen; es besteht keinerlei notwendige Beziehung zwischen jener und Wahrheitserkenntnis. Die Wahrheit ist da, liegt jedermann vor, so wie die Sonne alle beleuchtet; wenn der Sehende vor dem Blinden einen Vorzug hat, so kann er doch nichts dafür, und die Sonne schiene auch ohne ihn. Das Genie für eine Erkenntnis, nach Westländerart, unmittelbar verantwortlich zu machen und es dementsprechend zu vergöttern, ist im Prinzip genau so lächerlich, wie in dem einen Übermenschen zu sehen, der durch Drücken auf den Knopf am Leitungsdraht eine elektrische Lampe entzündet. Erkennen heißt Gewahrwerden, Entdecken, Ausnutzen gegebener Möglichkeiten; genial sein von der Natur ein besseres Instrument überkommen haben: wo bleibt da die absolute Originalität des Erkenners? — Es ist wirklich wahr, was die Inder in noch so mythischer Ausdrucksweise lehren, daß man Wahrheit nicht eigentlich entdecken kann. Und daß sie das erkannt haben, ist mit ein Hauptgrund dessen, daß sie es im metaphysischen Wissen so wunderbar weit gebracht. — Auf dieser Auffassung fußt ferner unmittelbar die unvergleichliche indische Spiritualität. Wo es als Axiom gilt, daß es kein selbständiges Erkennen gibt, dort können in dem, der sich nach Wissen sehnt, keine hochmütigen Regungen entstehen, keine Velleitäten des Besserwissens, keine eitlen Vorurteile; er gibt sich demütig hin. So daß die spirituellen Wahrheiten, die in den heiligen Schriften verkörpert sind, in seiner Seele ein Minimum an Widerstand finden und leicht von ihm Besitz er-

greifen können. Aus eben dem Grunde ist die katholische Christenheit, wo von echter Religiosität überhaupt die Rede sein kann, an Spiritualität der protestantischen so weit voraus. Daß sie darin gleichwohl hinter der indischen weit zurücksteht, erscheint verständlich genug, wenn man erwägt, daß die heiligen Schriften der Inder von allen der Welt wohl die heiligsten, weil erkenntnistiefsten, sind und in einzig geringem Grade, dank der psychologischen Bildung des Indervolkes, durch Verballhornung, Mißdeutung und falsche Behandlung in ihrer heiligenden Wirkung behindert werden.

Um spirituelles Realisieren allein war es von je den Rishis zu tun; sie sind weiter darin gelangt als alle anderen Menschen. Viele von ihnen haben wahrhaftig eine Bewußtseinslage erreicht, die man als übermenschlich bezeichnen darf — eine Lage, in welcher der Geist unbeirrt in der Sphäre des reinen Sinnes lebt, vom reinen Sinn her alles auffaßt, alles versteht. Aber eben daher rührt es, daß sie sich so seltsam gleichgültig ausgedrückt und nie Ideen in die Welt gesetzt haben von auch nur annähernd so großer Lebenskraft, wie die eines Plato oder Hegel. Wer auf der Bewußtseinsstufe steht, welche die größten Inder erstiegen haben, dem ist der Sinn der Dinge ebenso unmittelbar bewußt, wie dem Durchschnittsmenschen die physische Außenwelt; er bedarf keiner Originalität, um seiner gewahr zu werden. Eben deshalb aber kann er nicht mehr geistig schaffen. Alle Produktion stammt aus der Tiefe des Unbewußten; man gebiert nicht, was schon vor einem steht. Dieses kann man allenfalls kopieren. Kopisten und nicht mehr sind denn die Rishis als Schriftsteller und Denker gewesen; dies erklärt die Trivialität ihres Stils und den Mangel an Vitalität ihrer Ideen. Unsere großen Denker haben die

Bewußtseinslage nie erreicht, von welcher aus man die Wahrheit wie eine Landschaft ausgebreitet vor sich sieht: so konnten sie dieselbe gebären. So sind ihre Erkenntnisse zu schöpferischen Ideen geworden und wirken fort, wie keine indische dies je vermocht hat.

Nur um Realisieren war es den indischen Weisen zu tun; so konnten sie in der Originalität keinen Wert sehen. Das, dessen Spiegelung im Bewußtsein man Wahrheit heißt, sei da; Erfinden komme nicht in Frage. Das Entdecken aber bedinge kein persönliches Verdienst, da der Mensch immer nur das entdecken könne, was die Natur oder höhere Mächte ihm offenbarten: „nur wenn er wählt, von dem wird er begriffen" (Ruysbroek). Was nun die Verkörperung der Wahrheit betrifft, so lasse sich nur eine feststehende realisieren, in Wandlungen begriffene taugten nicht; überdies verbrauche Neueinstellung Kraft, die besser anders verausgabt würde. Die Männer des Glaubens wie der Tat sind, was Vorstellungen als solche betrifft, mit physiologischer Notwendigkeit originalitätsfeindlich. Beide schaffen in einer anderen Dimension als der geistige Schöpfer; jene setzen Ideen in innere, diese in äußere Wirklichkeit um, als solche bedeuten sie ihnen nichts; sie sind ihnen Vorwürfe, Grundrisse, Ausgangspunkte, von Wert nur insofern, als sie verwirklicht werden. Solchen Naturen kommt alles Theoretisieren müßig vor. Nicht nur Napoleon, auch Bismarck hat die Ideologen von Herzen gehaßt, und beide haben fest an eine Vorsehung geglaubt. Dieser Glaube war ihnen physiologisch notwendig: ohne sichere Deckung im Rücken hätten beide nicht unbefangen vorwärts schreiten können. Und wie die Männer der Tat, so die des Glaubens. Religiös

sein heißt realisieren, geistige Werte in Leben umsetzen wollen. Damit sich einer dieser Aufgabe ganz unbefangen widmen könne, müssen die Werte an sich außer Frage stehen. Also muß er an Dogmen glauben, an bestimmten Vorstellungen unverbrüchlich festhalten; ob er im übrigen tolerant oder fanatisch ist, hängt vom Grade seiner seelischen Bildung ab, der Weite seines geistigen Horizontes. Der orthodoxe Christ in seinem Wahn, das Dogma an sich verkörpere das Heil, will alle Andersgläubigen *coûte que coûte* bekehren, und sieht derweil auf sie herab. Ich bin keinem Hindu begegnet, der nicht felsenfest an irgendein Dogma glaubte, aber andrerseits keinem, der irgend jemanden bekehren wollte oder irgendeinen um seines Aberglaubens willen verachtete. Die Hindus sind gebildet genug, um zu wissen, daß nicht das Dogma als solches das Wichtigste ist, sondern dessen Wirkung auf das Leben.

Aber die ablehnende Haltung des Inders der Originalität gegenüber hat noch einen tieferen Grund als den bisher betrachteten. Aus der Tiefe ihrer Bewußtseinslage heraus, die ihnen ein unmittelbares Schauen des Sinns ermöglichte, dachten die Rishis: wozu eine Erscheinung mehr in die Welt setzen, wo es deren schon so viele gibt? Was sind denn schöpferische Ideen mehr als die Blümelein, die aus dem Rasen sprießen? Was verschlägt es, wie weit es die einzelne bringt? — So dachten sie nicht als Skeptiker, sondern als Allwissende. Oft ist bemerkt worden, daß Skeptizismus und tiefste metaphysische Erkenntnis an der Oberfläche zusammenfallen; das ist auch so. Skeptiker sowohl als Mystiker erkennen die Relativität der Gestaltung, also stimmen sie in deren Bewertung überein; nur wissen diese, was jene nicht ahnen, daß sich die Wirklichkeit im Relativen nicht erschöpft. Sie sind sich des Wesens bewußt, das sich ver-

mittelst der Erscheinung ausdrückt. Dies gilt im kleinen von jedem Mann der Tat, jedem Schöpfer, jedem überhaupt, der irgend etwas ganz ernst nimmt, den denn die Menschheit, mit richtigem Instinkte, von jeher dem noch so klugen Zweifler vorangestellt hat. Aber es gilt von ihm eben nur im kleinen; daher die Beschränktheiten aller Täter, ihre Einseitigkeiten, Unzulänglichkeiten, Vorurteile, denen gegenüber der skeptische Betrachter so leichtes Spiel hat. Im großen gilt das gleiche vom Weisen: er nimmt alle Erscheinung nicht gleich unernst, sondern gleich ernst. So ist er, gleich Gott, über alle Engigkeit hinaus.

Aber kann solche Erkenntnis zu fruchtbarem Leben werden? Im Falle Gottes wird sie es. Er kennt die Relativität jeder Erscheinung, und lebt sich doch in jeder mit äußerster Einseitigkeit aus; er kennt die Unzulänglichkeit jeder Sonderäußerung, und das schwächt ihm doch niemals die Energie. Er schafft eben im Zusammenhang. Der Mensch kann als Versteher wohl göttliche Universalität erreichen, aber als Handelnder bleibt er streng beschränkt; als Lebender gelangt er nimmer hinaus über die Einseitigkeiten des Sonderdaseins. So lähmt ihm die allzu tiefe Einsicht die Kraft. Sie brauchte es nicht zu tun, jedoch sie tut es meist; sie hat es im Fall der Inder getan. Gegen die Wahrheit ihrer Auffassung ist nichts zu sagen. Unzweifelhaft bedeuten die Ideen Alexanders dem Kosmos nicht mehr als Blümelein; beide sind Naturerscheinungen, jede in ihrer Art. Wer Ideen gebiert, tut im Prinzip nichts anderes als die kalbende Kuh, wenn Erkenntnisse sich entwickeln und das Leben ergreifen, so ist das ein Naturvorgang unter anderen. Der Kampf der Künstler um Anerkennung, der Staaten um Macht, der Menschheit um Ideale ist eine Form unter anderen des allgemeinen Kampfes ums Dasein, und der Fortschritt ein

biologischer Prozeß, der überall seine Parallelen findet. So ist kein Ehrgeiz wesentlich mehr als animalischer Wachstumsdrang, kein Idealismus mehr als ein Exponent unter anderen des allgemeinen Strebens alles Lebens nach Aufstieg und Steigerung, und ob dieses oder das geschieht, ob ein Meisterwerk, eine Erkenntnis, eine Heldentat mehr die Welt bereichert, bedeutet im Zusammenhang wenig genug. Desto weniger, als der Sinn überall Einer ist und durch Vermehrung oder Verbesserung seiner Ausdrucksformen von seinem Standpunkte aus nichts hinzugewinnt. Ja, die Ideen Alexanders bedeuten nicht mehr vor Gott als Blümelein. Aber hätte es Alexander gefrommt, also zu denken? Ja, wenn er so groß gewesen wäre, daß er trotzdem als Alexander sein Schicksal erfüllt hätte; aber das hätte er dann schwerlich getan.

Die Inder haben gewußt, daß keine Erkenntnis das Handeln dem Dharma gemäß beeinträchtigen darf; dieses ist zumal die Grundidee der Bhagavat-Gîta. Dort lehrt Sri Krishna den Arjuna, daß er kämpfen soll, was immer er weiß und erkennt, denn zum Kämpfen sei er geboren. Die gleiche Grundidee durchdringt die ganze Lehre vom Nichtattachement: töte den Ehrgeiz in dir, aber handele so, als ob du vom äußersten Ehrgeize beseelt wärest; ersticke allen Egoismus, aber lebe dein Sonderleben so tatkräftig wie nur irgendein Egoist; liebe gleichmäßig alle Kreatur, aber versäume darum nie, das Nächstliegende zunächst zu tun. Gewußt haben die Inder eben alles. Aber Wissen und Leben sind zweierlei, und nirgends erweist sich dies eindrucksvoller als bei ihnen. Wir wissen von keinem Inder, der als lebendiger Mensch diese Weisheit im großen verwirklicht hätte; und es gibt wahrscheinlich weniger Hindus, die es im kleinen tun, als unter Türken und unter Chinesen. Das ist der Fluch jenes Primates des Psychischen, das, wie nichts anderes,

den indischen Bewußtseinszustand charakterisiert. Die Inder haben von je den Akzent des Daseins auf das psychische Erleben gelegt, also das Realisieren des Lebens in der Sphäre des Psychischen. Dank dem sind sie als Erkenner und als Schauer des Göttlichen wunderbar weit gelangt; aber eben dank dem sind sie nie auch nur ein Bruchteil dessen gewesen, als lebendige, handelnde Menschen, was ihre Theorie postuliert. Und das ist nur natürlich. Wenn der Geist sich in der Vorstellungswelt zentriert, so entstehen Erkenntnisse als selbständige Wesenheiten, ohne Zusammenhang mit dem persönlichen Leben; dieses bleibt, trotz aller Erkenntnis, wo es war. Es bedarf einer anderen Einstellung, um einen großen Menschen zu machen. So illustrieren die Hindus mit vorbildlicher Deutlichkeit die Vorteile sowohl als die Nachteile eines rein auf Erkennen gerichteten Daseins. Es führt zur Erkenntnis wie kein anderes; es führt ferner die geborenen Weisen und Heiligen zu einer Vollendung, wie sie unter anderen Voraussetzungen unerreichbar scheint; aber dem Leben der übrigen Menschen tut es nicht gut. Neuerdings weisen des Englischen mächtige Hindus, aufgestachelt durch ihnen mißfällige Urteile Europas, immer wieder darauf hin, daß die indischen Lehren dem praktischen Leben wohl gerecht werden und mitnichten Quietismus predigen. Gewiß tun sie das nicht; sie sind als Lehren die wahrsten und tiefsten, die umfassendsten und erschöpfendsten, die es gibt. Aber sie haben auf das indische Leben nie eingewirkt. Dem Durchschnittsmenschen tut es nicht gut, so viel zu wissen; hört Alexander einmal, daß er vor Gott nur ein Blümlein ist, so dankt er nur allzu bereitwillig als Alexander ab. Er entscheidet für sich, daß kein bestimmtes Dasein Zweck habe, tut bestenfalls das Nächstliegende, füllt schlecht und recht die Stellung aus, in die er hineingeboren

ward. Er verleugnet allzufrüh allen Ehrgeiz. Wohl lehren die heiligen Schriften, zum höchsten Leben sei nur der Höchste reif; die übrigen hätten zu kämpfen, zu streiten, tätig zu leben, ehrgeizig zu sein, denn nur das bringe sie innerlich vorwärts. Aber welcher nicht Höchstgebildete bescheidet sich dabei, nicht zum Höchsten geboren zu sein? Wo einmal ein Zustand als höchster proklamiert ward, dort sucht ihn jeder auf seine Art darzustellen. Im Osten gilt Ehrgeiz allgemein als unwürdig: das ist ein Unglück. Wohl bezeichnet es das Höchste, wenn ein Gewaltiger ohne Ehrgeiz ist, aber der Kleine, der keinen Ehrgeiz hat, kommt nicht vorwärts. Den Hindus, gleich Christus, gilt Sanftmut als höchste Tugend: dies ist ein Unglück. Nur wer die Leidenschaft eines Peters des Großen besitzt, darf sich zum Ideal der Sanftmut bekennen; die Schwachen — und schwach sind die Hindus — macht es noch schwächer. Allverstehen gilt als Höchstes: von Unverständigen bekannt, hemmt dieses Ideal wie kein anderes die Entwicklung, denn es macht sie zu energielosen Skeptikern. So hat gerade die einzigartige Tiefe ihrer Erkenntnis den Indern als Volk zum Verderben gereicht. Sie hat sie schlaff und schwach gemacht. Das ist höchst bedeutsam. Es ist wieder ein Beispiel, das Indien der ganzen Menschheit gibt. Es zeigt, wie wenig gut es tut, wenn alle als Philosophen nach Vollendung streben. Dieser Weg ist nur den ganz wenigen gemäß, die diesem Wesenstypus angehören; alle anderen führt er ins Verderben. So bedeutet denn die indische Theorie, nach welcher der Rishi, der Yogi, ja der Sanyassi von allen Menschen der höchste sei, ein anderes, als es den Anschein hat. Sie bedeutet nicht, daß diese Typen von allen tatsächlich die höchsten seien, nicht daß alle in deren Rahmen ihre äußerste Selbstverwirklichung finden würden: sie be-

deutet, daß unter indischen Voraussetzungen nur geborene Philosophen und Heilige vollkommen werden können. Während die übrigen Menschen verkümmern.

Dies denn wäre die wahre Ursache dessen, daß die Weltanschauung der Inder nicht mit Unrecht als quietistisch gilt: nicht die Lehre als solche erkennt dem Nichthandeln gegenüber dem Handeln, der Apathie gegenüber der Energie den Vorrang zu, sondern dies ist der Sinn, in dem sie eingewirkt hat auf das Leben. Nicht nur die Theosophen haben aus den theoretischen Lehren der Alten, die als solche wohl auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben können, besondere praktische Folgerungen gezogen, gegen welche mancherlei zu erinnern ist, ein Gleiches gilt von den Indern selbst. Als Erkenner haben sich die Hindus, wie sonst kein Volk, über die Zufälle der Empirie hinausgehoben; aber das praktische Leben ist dem Hochflug des Geistes nicht nachgefolgt; es hat ihn durch desto ausgesprochenere Spezifität als Ausdruck jener Hybris entlarvt, welche die Götter niemals ungestraft lassen.

Ein Allgemeines kann nicht zur Lebensmacht werden, nur Bestimmtem gelingt dies; was im Falle einer Weltanschauung besagt: eine bestimmte Auffassung und Ausdeutung ihrer, eine bestimmte praktische Anwendung. So sind die noch so universellen Erkenntnisse des Rishis von vornherein spezifisch verstanden worden. Der Atman, lehren die Veden, ruht jenseits der Erscheinungen rein in sich, nicht Name, nicht Gestalt, nicht leidend, nicht handelnd. Des Daseins höchstes Ziel ist, eins mit ihm zu werden, d. h. sich so tief zu verinnerlichen, daß das Bewußtsein im Prinzip des Lebens Wurzel faßt. Aus dieser Lehre können mehrfache praktische

Konsequenzen gezogen werden. Die Hindus haben als Höchstes hingestellt, sich aus dem Leben in die Gottheit zurückzuziehen, mithin die Schöpfung zu eskamotieren. *Plus royalistes que le roi*, weiser als Brahman selbst, der es für gut befand, sich zum Weltall zu entfalten, haben sie ihr ganzes Streben darauf gerichtet, über das Werden hinauszugelangen. So mußten ihnen die Entsager als absolut höchste Menschentypen gelten, konnten sie in der Gestaltung dieses Lebens keinen Wert erkennen. Ich würde aus den gleichen Lehren mit gleicher logischer Berechtigung die entgegengesetzten praktischen Schlüsse ziehen. Wir sollen den Atman in uns erkennen und dann verwirklichen in dieser Welt; wir sollen Brahman, dessen Teilausdrücke wir sind, dazu verhelfen, sich in der Erscheinung zu vollenden. So aufgefaßt, wirken die vedischen Lehren nicht sterilisierend, sondern im höchsten Grade produktiv. Unsere Handlungen, erkennt die Vernunft, stehen in keinem notwendigen Verhältnis zum Selbst: man bringe es dahin, daß alle den Atman spiegeln! Das Bewußtsein, das der Synthesis des Verstandes entspricht, ist an sich nicht das tiefste Ich: man bilde es soweit aus, daß es diesem zum Ausdrucksmittel wird. Und so fort. Hätte einer nun dieses erreicht, hätte er sein Göttliches im Irdischen ganz verwirklicht, dann stellte sich für ihn die ganze Frage des Unterschiedes zwischen Absolutem und Relativem nicht mehr, dann brauchte er sie weder zu bejahen noch zu verneinen, da er als Wesen in der Erscheinung lebte. Daß die Inder nicht diese Alternative gewählt, die sie doch wieder und wieder als höhere erkannt haben und die zweifelsohne alle Vorzüge für sich hat, ist auf empirische Umstände zurückzuführen: vorzüglich wohl auf die Einflüsse der Tropenwelt. Diese haben die arischen Einwanderer mehr und mehr aus energischen zu indolenten Geschöpfen umgewandelt,

ihrem Leben mehr und mehr jenen vegetationsartigen Charakter verliehen, der seinen vollendeten Ausdruck dann im Buddhismus fand. Es hat nichts genützt, daß sie diesen als solchen überwunden haben, wohl aus der unbewußten Erkenntnis seines Entartungscharakters heraus; seine Tendenz war die Tendenz ihres Blutes.

Nun fragt es sich: Hätten die Hindus als Erkenner und Schauer des Göttlichen eine so einzig hohe Stufe erreicht, wenn sie als Menschen anders gewesen wären? Hätten sie das, was not tut, so klar erkannt, wenn sie fähig gewesen wären, es zu verwirklichen? Wahrscheinlich nicht. Der große Moralist ist typischerweise amoralisch, weil Vorurteilsfreiheit Hemmungslosigkeit bedingt; der große Versteher typischerweise charakterlos, weil er keine Gestaltung als absolut beste beurteilen kann; umgekehrt ist der große Täter typischerweise beschränkt. Hier bestätigen die Ausnahmen nur die Regel, sofern sie nicht einer höheren Daseinsstufe angehören, auf welcher die menschliche Kompensationsnorm nicht mehr gilt. Daß die Inder sich der Einseitigkeit ihrer Veranlagung gefühlsmäßig auch bewußt sind, beweist ihre gut katholische Gesinnung, ihre ausgesprochene Abneigung gegen alles Protestantisieren: sie fühlen, daß sie, innerlich allzu frei, der festen äußeren Normen bedürfen, um nicht auseinanderzugehen. Es wird ferner bewiesen dadurch, daß sie in unerhörtem Grad bei allen Erkenntnisfähigen das Erwerben vollkommener Erkenntnis (nicht eines edlen Charakters, einer vornehmen Gesinnung usw.) als das Ziel des Lebens hingestellt haben: der wesentlich erkennende Mensch kann sich nur aus der Verstandeseinsicht heraus entscheiden. Aber gleichviel, ob sie es gewußt haben oder nicht: die Tatsache steht fest. Zur höchsten Vollendung in den Sphären des Erkennens und des religiösen Realisierens

ist eine Naturbasis erforderlich, die Vollendung in anderen Richtungen, wenn nicht ausschließt, so doch äußerst erschwert. Das weiß das Volk, sofern es sich wundert, wenn ein „Kluger" gleichzeitig „gut" ist; das weiß die Wissenschaft, sofern sie konstatiert, daß ein höheres Maß von Religiosität außerordentlich häufig an eine Naturanlage gebunden erscheint, die sie als „pathologisch" beurteilt; das weiß im Fall der Künstler die öffentliche Meinung der ganzen Welt. Nur ganz selten sind solche menschlich vollwertig. Es ist, um eine Analogie aus der Biologie, die vielleicht mehr als eine Analogie ist, anzuführen, als ob im Erkenner, im Religiösen, im Dichter „Gene" in Kraft träten, welche die Äußerung derer des Täters, des Charakters, des Ethikers hindern. Bei jenen verläuft das eigentliche Leben in der Sphäre des Psychischen; dessen Umsetzen in und Wirkung auf das, was anderen das „wirkliche" Leben ist, bedeutet fast nichts in bezug auf ihr Wesen. Um vollkommen zu erkennen, muß man nicht allein ganz der Erkenntnis leben, man muß gewissermaßen Erkenntnis sein; man muß sich ausleben im Erkennen, wie Frauen in der Liebe. Wer dies nun tut, der kann seine primäre Energie der Anwendung seines Wissens auf das Leben nicht zuwenden, denn sie ist schon anderweitig gebunden.

So bedeutet es letzthin ein Mißverständnis, den Hindus einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie sich in der Welt des praktisch tätigen Lebens nicht ebenso groß erwiesen haben wie in denen der Erkenntnis und des religiösen Gefühls. Ihre Schwächen bezeichnen den Kaufpreis ihrer Vorzüge. Freilich sind nicht alle Hindus Erkenner, und die Nichterkenner unter ihnen sind dementsprechend minderwertiger als europäische. Aber im gleichen Sinn sind die Faulenzer Europas unverhältnismäßig viel schlimmer als die

von Indien. Jedes Kultursystem ist am Durchschnittscharakter des Volkes orientiert, das es erfand, und Erziehung in dessen Geist und Rahmen gereicht mit Unvermeidlichkeit denen zum Nachteil, deren Art von der durchschnittlichen abweicht. Nun mag man die Frage aufwerfen, ob nicht irgendeine Richtung in der Gestaltung vor den anderen absolute Vorzüge besitze? so die christlich-europäische vor der indischen? Viele halten dafür; ich kann mich nicht entscheiden. Sofern die größte Vollkommenheit der Massen als Maßstab angesetzt wird, ist es wohl möglich, daß wir das bessere Teil erwählt haben. Aber kommen quantitative Gesichtspunkte in wesentlichen Verhältnissen in Frage? — Ich bescheide mich bei der Feststellung der Tatsache, daß Indien und nicht Europa die bisher tiefste Metaphysik und das bisher vollkommenste religiöse System hervorgebracht hat.

Sintemalen nun den Indern das Psychische das Primäre bedeutet, insofern ihr Realisieren in der Vorstellung biologisch äquivalent ist dem Realisieren in der Praxis unter uns, ist es klar, daß ihnen die Erkenner, die Versteher, die weltfeindlichen Schauer und Ekstatiker als höchste Typen gelten müssen. Unter ihren Voraussetzungen sind sie es. Und es ist nicht weiter befremdlich, daß sie verwundert aufschauen, wenn ein Europäer sie fragt, ob nicht höhere Daseinsformen denkbar seien.

So bezeichnen denn die Rishis, die stillen Weisen aus den Himalayas, nicht den höchsten Menschentypus überhaupt? Ist ein höherer denkbar? — Beide Fragen sind zu verneinen; die erste schlechthin, die zweite, weil sie ein Mißverständnis einschließt.

Daß der höchste Erkenner nicht gleichzeitig der höchste Mensch überhaupt ist, geht aus den vorhergehenden Betrachtungen eindeutig hervor; jener setzt eine Naturbasis voraus, die, als solche beschränkt, viel wertvolle Möglichkeiten ausschließt. Die Frage aber, ob ein höherer denkbar sei, schließt ein Mißverständnis ein, insofern sie der Voraussetzung entspringt, es könne einen absolut höchsten geben. Es gibt keinen solchen, kann ihn nicht geben, weil jeder bestimmte Typus an Grenzen gebunden ist, die ihn vom Standpunkte der Universalität entwerten. Keine Beschränkung ist ein Vorzug, kein Trieb sollte erstickt werden; der absolut höchste Mensch wäre der, welcher sämtliche Potenzen des Menschentums in sich zu vollendeter Verkörperung brächte; dies aber kann nicht gelingen, weil jede verwirklichte Möglichkeit viele andere aufhebt oder ausschließt. Alle konkretisierbaren Ideale stehen in Wechselbeziehung zu einer bestimmten Naturbasis; so lassen sich vollendete Engländer oder Franzosen, vollendete Weise, Heilige, Könige, Künstler denken, aber keine vollendeten Menschen schlechthin. „Der vollendete Mensch", als Typus gedacht, ist ein Unbegriff. Daß die Menschheit dies so lange nicht begriff, hat ihr unberechenbaren Schaden zugefügt. Wie teuer ist uns die Nachfolge Christi zu stehen gekommen! Auch er bezeichnet nur die Vollendung eines bestimmten Typus (der freilich gewechselt hat, je nach der Vorstellung, die man sich von Jesus machte), und dessen Hypostasierung zum allgemeingültigen Menschheitsideal hat Millionen schönster Anlagen an der Entfaltung verhindert. Daher die in so vielen Hinsichten niedrigere Kulturstufe der christlichen Menschheit gegenüber der antiken, daher gewisse auf Verdrängungen zurückgehende unreinliche Züge, die den Christen überall noch heute vor allen Andersgläubigen unvorteilhaft

auszeichnen. Die indische Weltanschauung hat freilich in der Theorie diesen Gefahren vorgebeugt; aber eben, wie wir sahen, nur in der Theorie. In der Praxis hat die Idealisierung der entsagenden Erkenner den Tätern die Kraft gelähmt, alle äußere Lebensgestaltung entmutigt, den Tonus des ganzen Daseins herabgestimmt. Immerhin ist die Theorie gar wundersam. Sie lehrt einerseits, daß jeder Typus sein besonderes Dharma habe und nur diesem nachstreben soll, andererseits aber statuiert sie eine normale Folge: aus dem Dharma des Çudra erstehe das des Vaiçya, aus dem des Vaiçya das des Kschattrya, aus dem des Kschattrya das Dharma des Brahmana, und wer dieses vollkommen erfüllt, verkörpere den höchstdenkbaren Menschentypus. Sie statuiert also wohl den Zustand des Rishi als höchstes Menschheitsideal, lehrt aber andrerseits, daß dieser Zustand nur einer bestimmten Anlage erreichbar sei, die ihrerseits vom — Alter der Seele abhänge. Das höchste Ideal ist ihr sonach das höchste nicht eigentlich im Sinn absoluter Allgemeingültigkeit, sondern in dem, daß es das letztmögliche darstelle. Damit haben die Inder in der Tat die Wahrheit erfaßt, welche wahr bleibt, auch wenn man das mythische Gerüst, das sie trägt, ganz fallen läßt. Unzweifelhaft trägt die Weisheit Alterszüge, unzweifelhaft steht sie der Jugend nicht an; unzweifelhaft läßt sie den alt erscheinen, der sie in noch so jungen Jahren gewann. Aber ebenso unzweifelhaft bezeichnet sie die Krönung des Lebens. Mehr als weise kann man nicht sein. — Wären die Inder in der Praxis ebenso einsichtig gewesen wie in der Theorie, so könnte man wohl sagen, sie hätten das Lebensproblem gelöst. Aber die Voraussetzung trifft eben nicht zu. Trotz ihrer besseren Einsicht haben sie im Weisen als Typus ein allgemeingültiges Vorbild gesehen. So ist es zu erklären, daß die modern-europäische Menschheit,

trotz ihrer Roheit, Erdbefangenheit und Seelenblindheit, ja wegen ihrer materialistischen Ideale, die eben die echten Ideale ihrer Naturstufe sind, im ganzen auf einer menschlich höheren Stufe steht als die von Indien.

Es ist ein Aberglaube — vielleicht der Aberglaube, welchen abzulegen heute am meisten not tut —, daß das Ideal in irgendeinem bestimmten Zustande verkörpert liegt. Kein Wesen steht vereinzelt da; vom Standpunkte des Alls ist die ganze lebendige Natur ein Zusammenhang, ist das Einzelne nie mehr als ein Element, und keins ist denkbar, welches die übrigen resümierte, wie dies der Fall sein müßte, damit es allen als Vorbild gelten könnte. Jedes ist ein Organ des Lebens, nicht mehr, und daher nur vom Ganzen her zu verstehen, nur in Wechselbeziehung zu anderen, anders qualifizierten Organen in seiner Sonderart daseinsberechtigt. Aber es gibt Elemente von verschiedener Bedeutung; auf einigen ruht viel Nachdruck, auf anderen wenig. Und auf die hin, welche viel bedeuten, ist das übrige abgestimmt. Die Typen, welche die Menschheit seit je als höchste verehrt hat, verkörpern die Grundtöne in der Symphonie; je richtiger diese verteilt sind, je voller und reiner sie erklingen, desto schöner die Musik. Die Heiligen und Weisen verkörpern die Grundtöne, während in den übrigen Typen nur Mittel- und Obertöne inkarniert sind: dies ist der einzige Sinn, in welchem jene über den anderen stehen. Aus dieser Bestimmung ergibt sich von selbst, wie sich die einen zu den anderen verhalten sollen. Die Obertöne sollen nicht zu Grundtönen werden wollen, aber abstimmen sollen sie sich nach ihnen: in diesem Verstand tut allen Menschen die Verehrung der Weisen und Heiligen gut. Insofern diese Grundtöne sind, ist ihr Dasein auch notwendig — notwendiger fürwahr als alles nützliche Handeln der Männer

der Tat: sogar ein verhaltener, ja ein nicht angeschlagener Grundton wirkt; ist die Musik auf ihn nur abgestimmt, so ist es gut. Deshalb schadet es nicht, daß Heilige selten sind, daß ein Christus, wie wir ihn verehren, vielleicht niemals gelebt hat. So ist es durchaus in der Ordnung, daß die verehrten Großen Metamorphosen durchmachen im Laufe der Zeit: wo die Melodie ihre Tonart ändert, muß gleiches mit den Grundtönen geschehen. Aber diese allein tun es nicht; keine Baßgeige ersetzt das Orchester; nur in diesem kommt sie selber zur Geltung. So macht der Heilige das Weltkind nicht überflüssig, sondern beide sind unmittelbar aufeinander angewiesen.

Von hier aus scheint denn die alte Frage der absoluten Werte gelöst. Freilich gibt es solche, aber nur im Sinn von Grundtönen. Auf sie ist das Lebensganze bezogen; immer gelingt es, sie als das Wesentliche zu erweisen. Aber andrerseits mißlingt es je und je, von ihnen allein aus dem Leben theoretisch gerecht zu werden oder es praktisch zu gestalten. Sooft dies versucht ward, erschien es verdürftigt, verarmt; es war, als ob die Pastoralsymphonie von lauter Kontrabässen aufgeführt würde. Eine puritanische Weltauffassung hat immer nur geschädigt; wo das Moralische oder das Spirituelle allein als wertvoll anerkannt ward, ist dieses immer zum Nachteil der menschlichen Vollkommenheit geschehen. So mußte es kommen. Allerdings sind die absoluten Werte an sich selbst in den Typen des Heiligen und des Weisen verkörpert, aber für sich allein sind diese nichts; sie setzen alle anderen voraus. Drum ist es lächerlich, verfehlt, ja frevelhaft, vom Standpunkt absoluter Werte her irgendwelche Erscheinungen vernichten zu wollen, die in ihrer Art vollkommen sind: was immer sie seien, sie widerstreiten den absoluten Werten nicht; diese bedingen viel-

mehr jene von innen her, wie der Grundton die Diskantfolgen bedingt. So münden denn auch diese Betrachtungen in der Erkenntnis ein, die sich so oft schon als letztes Wort erwies: Vollendung, spezifische Vollendung ist das eine, einzige Ideal, welches jedem gemäß ist. Ob einer zum Grund- oder zum Oberton geboren ward, ist Gottes Sache; die seine ist, rein zu erklingen.

Nun ist klar, inwiefern Buddha und Christus nicht allein, sondern auch die großen indischen Erkenner, die Rishis, doch als allgemeingültige Vorbilder gelten dürfen: nicht als Typen, sondern als Vollendete. Als Typen bezeichnen sie Sondererscheinungen, nur denen als Ideale ersprießlich, die dem gleichen Typus angehören wie sie. Aber als Vollendete, als Wesen, die im Rahmen eines beliebigen Typus ihre Möglichkeiten vollkommen erfüllt haben, können und sollen sie allen ein Beispiel sein.

Heute, um Sonnenuntergang, zum Abschied von Benares, bin ich noch einmal in Sarnath gewesen, dem Ruinenkomplex, der den Ort bezeichnet, an welchem Buddha seine erste berühmt gewordene Predigt hielt. Mehrere Besucher aus Ceylon waren anwesend, unter diesen zwei gelbgewandige Bhikshus. Sie scharten sich um die von Açoka errichtete Stupa und hielten im kleinsten Kreis einen liturgischen Gottesdienst ab. Welcher Gegensatz mit den Riten der Hindutempel! Wie schlicht, wie einfach, wie unkompliziert ist die buddhistische Frömmigkeit! — Ich ließ die Stimmung von Sarnath von meiner Seele ganz Besitz ergreifen und vergegenwärtigte mir dann alles das, was ich in Benares gesehen und erlebt. Ja, der Buddhismus kann dem wohl eine frohe Botschaft sein, dessen Seele müde geworden ist

des Reichtums und der Vielfältigkeit; der sich abgehetzt fühlt nach so vielen Wiedergeburten, dem es um Weiterkommen nicht mehr zu tun ist, welcher nur noch das Ende will. Im Buddhismus geht die Sonne Indiens unter; ihm eignet der ganze Stimmungsgehalt der Dämmerstunde, die ganze Süßigkeit der Hoffnung auf baldige Ruh, die ganze Heilkraft des liebreich gegebenen Versprechens: nun wird bald alles, alles überstanden sein.

Noch hält mich die Stimmung von Sarnath. Nur Ruhe will ich heute nacht, Ruhe um jeden Preis. Und da denke ich mir, wie wunderbar wäre es doch, wenn Buddha wahrgesprochen hätte mit seiner Behauptung, es sei möglich, für immer zu verlöschen. Aber ist es möglich? Steckt nicht vieltausendmal mehr Hybris in dieser Vorstellung, als in der vieltausendfacher Wiedergeburt? Als Hybris faßten die Götter das Unterfangen Buddhas auf; und er wußte wohl, wie Ungeheures er vollbracht hatte. Die ganze Schöpfung von Brahma abwärts muß ewig weiter werden, nur er, ein Menschensohn, vermochte es, aus dem Kreislauf herauszutreten ... Das Nirwāna Buddhas ist ein anderes als das des Hindutums; diesem galt es als positivster Zustand, Buddha faßte es wesentlich als Ende auf. Er hat nichts darüber geoffenbart, was es sei, hat alle Möglichkeiten offen gelassen; aber der Nachdruck lag ihm unstreitig auf dem Ende. Dies gibt dem Buddhismus seinen einzigartigen Stimmungsgehalt, seine süße Sonnenuntergangsfärbung. Von allen Götterdämmerungen, die es gegeben, ist die, zu welcher die Predigt von Benares den Anstoß gab, einer Dämmerung am ähnlichsten gewesen.

BUDDHA-GAYA

An dieser heiligsten Stätte des Buddhismus weht eine wundersame geistige Luft. Es ist nicht die Atmosphäre des Buddhismus als solchen, wie ich sie vorgestern erst in Sarnath gespürt; nicht die der Andacht überhaupt, wie am Ganges oder zu Rāmeshvārām; auch nicht jene Stimmung der Weihe, welche jedes große Denkmal umgibt: es ist der eigenste Geist einer Stätte, wo ein bestimmter Mensch von einzig dastehender Größe sich selbst gefunden hat. Vieles mag dazu beigetragen haben, daß er sich so mächtig und rein erhalten hat, so mächtig und rein in jedem empfänglichen Gemüte neuersteht. In erster Linie ist es gewiß die Tatsache, daß Buddha eben hier, im Schatten des Bodhibaumes, der heute noch grünt, seine Erleuchtung fand — eine Erleuchtung von solcher Intensität, daß sie fort und fort in Millionen von Seelen nachleuchtet. Dann stellt Buddha-Gaya eine historische Monade dar, so ausschließlich, wie nur ganz wenige Stätten dieser Welt; ich wüßte nur noch Delphi zu nennen. In einem künstlichen Tale abgeschlossen ruht das Heiligtum, eine Welt für sich, in der jedes Einzelne an die großen Tage von einst gemahnt; von den Steinzäunen, den Daghobas, soll mancher Bestandteil noch aus Açokas Zeiten stammen. Endlich tragen die Filger dazu bei, daß die verklingenden Schwingungen immer wieder aufleben. Buddha-Gaya liegt fern ab von den Reichen, in denen der Buddhismus heute blüht; nicht viele wallfahrten her. Die aber, welche den weiten Weg nicht scheuen, meinen es ernst; bloß Neugierige kommen nicht. Heute weilen einige Birmaner, ein paar Japaner und ein Dutzend Tibetaner hier; alle tief durchdrungen davon, was Gaya für die Menschheit bedeutet, und so vibrieren ihre Seelen in Harmonie

mit den Schwingungen der Stätte selbst. Tiefster, heiligster Friede waltet hier; alle Stimmen dämpfen sich von selbst. Und die alten Bäume flüstern sich leise, leise ihre großen Erinnerungen zu.

Buddha-Gaya ist für mein Gefühl der heiligste Ort der ganzen Erde. Jesu Lehre war tiefer als diejenige Gautamas, aber ein so überlegener Mensch, wie der Buddha, war er nicht. Er war eine jener Sonnennaturen, wie sie hier und da von ungefähr auf der dunklen Erde erstehen, ein Sonntagskind, über das der Geist als ein reines Geschenk gekommen war, der für Menschenbegriffe nichts dafür konnte, was und wer er war. Er war wirklich ein Gott unter Menschen. Allein der geborene Gott bedeutet weniger für uns als der Mensch, der sich zur Gottheit emporrang, und ein solcher ist Buddha gewesen.

Die buddhistische Legende erzählt, daß die Götter vor Buddha, dem Menschen, angebetet hätten; und den Brahmanen erscheint sie nicht unglaubwürdig. Die Inder haben, im Gegensatz zu uns, das Verhältnis von Gnade und Verdienst immer richtig verstanden und gedeutet. Ohne Zweifel wird das Äußerste dem Menschen durch Gnade allein zuteil, aber nie doch kommt die Gnade unverdient: sie ist die notwendige Krönung des Verdienstes. Was die mystische Redeweise mit dem Erlebnis des Hereinbrechens der Gnade besagen will, ist jenes Hindurchgehen durch einen kritischen Punkt, jene scheinbare *solution de continuité*, die überall in der Natur zwischen qualitativ verschiedenen Zuständen liegt. Wie nach stetiger Temperaturerhöhung das Wasser auf einmal zu Dampf verweht oder nach stetigem Sinken auf einmal zu Eis gerinnt — so folgt der Zustand der Gnade auf den des Verdienstes. Freilich braucht das „Verdienst" nicht in unserem Sinne eines zu sein; die Wege Gottes

entsprechen nicht notwendig den Postulaten von Vernunft und Moral; unbefangene Sünder sind dem Heil meist näher als behutsame Gerechte. Aber nie doch wird die Gnade einem zuteil, der sich nicht in „seinem dunklen Drange des rechten Weges wohl bewußt gewesen wäre", nie einem Kleinen, einem Feigen, einem Gemeinen; sie setzt eine Qualität des Willens voraus und eine innere Wahrhaftigkeit, die deren noch so unvollkommenen Besitzer über alle Tugendhaften hoch hinaushebt. Die Masse der Menschheit ahnt wohl, daß es einen Aufstieg gibt, aber sie weiß nicht, wie und wo ihn zu beginnen. Erscheinen Sonnensöhne, gleich Jesus, an ihrem Horizont, so verehrt sie wohl, glaubt wohl auch der Verheißung, ist aber kaum ermutigt, denn der Abstand erscheint zu groß und der Weg zu ihnen hinan nicht deutlich. Ersteht hingegen einer aus ihrer Mitte, der, geboren ein Mensch wie alle, sich über das Menschentum dennoch hinausarbeitet, dann fühlt sie sich begeistert, beschwingt, und folgt ihnen hoffnungsfroh nach. So war es immer. Durch Christi Beispiel als solches wäre die westliche Menschheit nie zum Aufstieg angespornt worden; er war zu inkommensurabel; er ist auch nicht der Vater des Christentums. Wäre Paulus nicht aufgetreten, ein Mann, der, ein Weltkind, jedermann verständlich, zuletzt zum Heiligen erwuchs, wir wüßten von Jesus nichts mehr. Und daß das Christentum zur Weltreligion ward, zu einer frohen Botschaft für den ganzen Westen, das ist das Verdienst Augustins. Diese gewaltigste aller ethischen Naturen, die der Okzident hervorgebracht, hat das menschliche Beispiel gegeben, dank welchem Christus erst zum Beispiel hat werden können. Sein Leben bewies, daß die Sünde nicht bloß Hemmung, sondern auch Hilfe ist, daß es gerade die Schranken der Natur sind, die deren Überwindung möglich machen;

daß die Unvollkommenheit eben der Stoff ist, dessen Gott bedarf, um im Menschen Gestalt zu gewinnen. So gilt sein Beispiel wirklich für jedermann. — Aber Buddha war noch größer als Augustin. Von größerem Menschentum ist er ausgegangen, tiefere und reichere Erfahrungen hat er gemacht; und eine Höhe der Überlegenheit zuletzt erreicht, wie keine andere Persönlichkeit der Geschichte. Er war so groß, daß der eine Antrieb genügt hat, um das Rad des guten Gesetzes bis heute in Bewegung zu erhalten. Der Buddhismus hat keinen Paulus gehabt und keinen Augustin. Sambuddha war ihm alles in allem.

Die Schriftgelehrten wundern sich oft mit der Naivität, die ihr Götterrecht ist, darob, woher es nur komme, daß Christus und Buddha so viel mehr bedeuten als alle großen Geister der Vor- und Nachwelt, wo jener doch nichts gelehrt hat, was nicht vor ihm und nach ihm auch verkündet worden wäre, und dieser an Tiefe der Erkenntnis hinter seinen Vorgängern zweifellos zurückstand: der Grund ihrer größeren Bedeutung ist der, daß das Wort in ihnen nicht Wort geblieben, sondern zu Fleisch geworden ist; das aber ist das Äußerste, was zu erreichen ist. Um weise zu erscheinen, bedarf es bloß des Schauspielertalents, um im üblichen Sinne weise zu sein, nur eines überragenden Geistes: bis daß einer zum Buddha wird, muß das Höchsterkannte zur zentralen, treibenden Kraft des ganzen Lebens geworden sein, muß es die Macht gewonnen haben, unmittelbar die Materie zu regieren. Wie leicht läßt sich Gedankenstoff bewegen! wie leicht zu den herrlichsten Gestalten bilden! Im gleichen Sinn das ganze Ich zu formen, so daß jeder einzelne Trieb zum Organ des Ideales wird — das setzt ein Kraftmaß voraus, das übermenschlich scheint. Wohl ist es in jedem latent vorhanden, wie denn das kleinste

Molekül genügend Energie in sich beschließt, um, falls sie frei würde, ein Reich in die Luft zu sprengen. Allein der Mensch verfügt nicht über sie; erst der Übermensch kann mit ihr schalten. Der Mann, in dem eine Erkenntnis, die an sich geringer war, als ein Vyāsa sie besessen haben mag, zum schöpferischen Wesenszentrum ward, ist mehr als alle Weisen je waren.

Es ist tief bedeutsam, daß der größte aller Inder beim Yogitum nicht stehen blieb; daß er, nachdem er zuerst dem traditionellen Ideale nachgestrebt hatte, dieses nachher verleugnete. Er als einziger Inder hat erkannt, daß kein bestimmter Zustand, so hoch er immer sei, ein absolutes Ideal verkörpert; daß der Yogi als solcher dem Ziel nicht nähersteht als der Hetäre; daß Vollendung das eine ist, was not tut. Und weil diese Erkenntnis in ihm zum Leben ward, das „Wort" zu „Fleisch", nicht als Geschenk von oben, sondern auf dem Wege natürlichen Wachstums, durch intensive Selbstkultur beschleunigt, deswegen bezeichnet Buddha das größte Beispiel der Geschichte. In ihm erst ist die indische Grunderkenntnis ganz fruchtbar geworden, daß es von uns abhängt, ob wir Menschen bleiben oder hinauswachsen über alle Bestimmtheit durch Name und Form. Die Rishis benutzten sie zum Hinausfliegen über die Erscheinungswelt, die Yogis meist nur zur Erklimmung einer höheren Staffel in derselben. Buddha allein unter Indern hat sie richtig verstanden und für seine Person vollkommen richtig angewandt: daher die ungeheure Zeugungskraft seines Beispiels, das heute fruchtbarer zu werden verspricht, als es jemals war. Buddhas Lehre freilich ist nichts weniger als frei von den Bindungen von Name und Form; sie ist nur eine Ausdeutung unter anderen des indischen Grundgedankens, und von allen wirksam gewordenen viel-

leicht die oberflächlichste. Aber Buddha war überhaupt kein Denker. Man tut ihm unrecht, indem man ihn nach dem Wahrheitsgehalt der buddhistischen Lehre beurteilt. Ihm bedeutete diese anderes und wesentlich mehr, als ihr Wortlaut zu ahnen gestattet, und diese Bedeutung bestimmt noch heute zum großen Teil den Charakter des Buddhistentums. Die vier edlen Wahrheiten, an sich beinahe Trivialitäten, bergen einen spirituellen Kern, der durch die noch so dürftige Schale hindurchwirkt. Die buddhistische Lehre ist eben in Wahrheit nur ein Gelalle, wie so vieles des Höchsten, was die Menschheit besitzt; ein Gelalle, das doch wieder und wieder verstanden wird und geheimnisvollerweise mehr Leben weckt als die meiste artikuliertere Weisheit. Aber der Buddhismus ist es doch nicht, der Buddhas einzigartige Größe bedingt: es ist das lebendige Beispiel, das er gab. So erklärt es sich, daß in dem Indien, wo sonst keine Wirklichkeit standhält, wo alle historischen Gestalten im Nu zu Träumen zerrinnen, dieser eine Mensch fortgelebt hat in Erinnerung, Wort und Bild, so wie er auf Erden gewandelt ist.

Ich denke von hier aus an das zurück, was ich zu Benares über Heilige und Weise als Grundtöne niederschrieb. Eins habe ich damals auszuführen vergessen: inwiefern Buddha einen tieferen Grundton verkörpert als alle Rishis. Er tut es insofern, als das Leben tiefer liegt als die Erkenntnis. Ein zu Fleisch gewordenes Wort bedeutet mehr als dieses an sich. Deswegen steht der Heilige über dem Weisen.

IN DEN HIMALAYAS

Heute früh, lange ehe die Sonne sichtbar ward, habe ich die Giganten des Himalaya ihre Strahlen auffangen sehen. Die Erde lag unsichtbar in Nacht; auf Wolkenhöhe,

in unsicherem Dämmerlicht, strichen bleiche Nebel dahin. Sie aber, hoch über allen Wolken, erglühten im Frühgruß des Tags.

Gestern, als ich anlangte, war der Himmel bedeckt, aber wieder und wieder zerriß ein scharfer Wind das graue Tuch, und man bedeutete mir, daß ich auf kurze Augenblicke vielleicht des Kinchin-yonga ansichtig werden möchte. Ich suchte nach ihm, wo nach an Alpenerfahrungen gewonnenem Maßstabe ein über hundert Meilen entfernter Berggipfel zu sichten sein müßte; fand jedoch nichts; bis ich zufällig meine Augen aufwärts wandte: dort, wo ich nur Himmelskörper vermutete, erglänzte sein Firn ... Noch nie bin ich gleich überwältigender Materie gegenübergestanden. Der Himalaya ist kein Gebirgsmassiv, wie andere auch; es ist, als hätte der geborstene Mond sich jählings der grünen Erde aufgepflanzt, so unirdisch, kosmisch-groß, so außer allen Zusammenhangs mit den Gestaltungen dieses Planeten wirkt er. Weit, weit vom Punkte, da ich stehe, reicht der Blick über Berge und Täler hinaus, die Ketten aufgefaltet zum Niveau höchster Alpengipfel, die Täler ausgeschnitten schier bis zum Spiegel des Meers. Formation schichtet sich auf Formation, Flora auf Flora, Fauna auf Fauna; subtropische Vegetation geht mählich in arktische über; auf das Reich des Elefanten folgt das des Bären und zuletzt des Schneeleoparden. Und über diesen Welten erst beginnt der eigentliche Himavat. — Freilich muß dort, wenn irgendwo, das Reich der Götter liegen. Ich gedenke jenes Reliefs zu Ellora, welches darstellt, wie der Riese Kailas den schlummernden Shiva zu vernichten trachtet, indem er die Himalayas ins Wanken bringt: von der besorgten Parvati geweckt, setzt der Gott einen Fuß vom Lager herab und zerdrückt damit lässig den Titanen. — Mir scheint: hier bedarf es keiner ungeheueren Phantasie, um ungeheure Bilder zu erfinden:

in dieser Natur wird das Überschwängliche von selbst. Durch Übertreibung gebildet, zwingt sie ihrerseits zum Übertreiben, und das Größte wirkt hier immer noch zu klein. Jauchzend setzt sich der Geist über alle Schranken hinweg, triumphierend übersteigt er alle Grenzen. Was war, wenn nicht mein erster, so doch mein zweiter Gedanke, als ich der Riesen ansichtig geworden war? — Daß der Geist Berge versetzen könne! Jeder Zweifel daran kam mir lachhaft vor. Sooft ein menschlich-begrenzter Gedanke mein Hirn durchzuckte, war mir, als tönte drüben vom ewigen Schnee das metallene Lachen Shivas herüber, und die bloße Scham trieb mich zum Mitlachen an ...

In einer Natur, die solche Berge auftürmt, mag schon ein Mahābhāratam entstehen; alle Großheit der indischen Mythe liegt in ihr vorgebildet. Wie gut verstehe ich heute die Bedeutung, die der Himavat für das indische Bewußtsein hat! In seinem Bereich liegt Shivas Paradies; ihm entspringt der heiligste der Ströme. In den Himalayas hausen die Munis und Rishis, und unaufhaltsam, in endlosem Zug, streben die Weisheitsdurstigen zu ihnen hinan. In den Himalayas sind die Veden entstanden, die Upanishads, und noch heute stamme von ihnen alle Inspiration. So ist es wohl. Noch nie habe auch ich, der Fremdling, meine Seele ähnlich beschwingt gefühlt. Mir ist, als seien tausend Genien dabei, glitzernd scheinend wie der Firn im Morgenlicht, fröhlich lachend wie frisch erwachte Kinder, vertraulich, als kennten sie mich von je, sie aller Vorurteile zu entkleiden. Nun rufen sie: komm! und eilen mir voran in den unendlichen Raum. Kannst du nicht mit? — Ich komme schon. Aber ich kann die göttliche Freiheit nicht so leicht nehmen wie ihr. Wo ihr lacht und spielt, ist mir weihevoll zumute. Mich macht es schwindelig, hoch über dem zu schweben,

was mich jüngst erst allseitig band. Und noch verstehe ich nicht, wie das nur möglich ist. — Sie lachen: was ist da zu verstehen? es ist doch selbstverständlich! — Ist dies das Geheimnis? — Mir ist, als würde es auf rätselvolle Weise, in unbeschreiblichem Sinne jählings Licht in mir; als öffneten sich mir neue, nie geahnte Erkenntniswege, als verflüchtigten sich alle erdgeborenen Schranken, als machte die Menschenwelt einer neuen Platz. Nun schaue ich vordem Unsichtbares, Zusammenhänge ganz anderer Art, als ich sie früher gewahrt, und mit der Welt ringsum verwandele ich mich selbst. Nun erkenne ich mich als sonnenhaften Born unendlicher Kraft, rastlos gebend, rastlos ausströmend, ohne Hemmungen noch Widerstand. Kein Problem beunruhigt mich mehr, und ich kann mein Forschen von jüngst nicht mehr verstehen. — Das geistige Licht verlischt, ebenso plötzlich, unvermittelt und rätselvoll. Nun treten die alten Probleme wieder hervor, nicht lösbarer erscheinend als zuvor. Aber ich ahne jetzt den Zusammenhang. Wenn das Licht Brahmas in einer Seele aufgeleuchtet ist, dann hören sie auf zu sein: das ist des Welträtsels Lösung. Als Fragen des Erdbewußtseins aber sind sie unbeantwortbar. An sich selbst stellen sie Gleichungen dar, deren Ansatz falsch ist und die nicht aufgehen können. Der Erdbefangene verhält sich zum Wissenden wie die Ameise zum Menschen, der ihre Wege kreuzt: so instinktsicher sie ist, sie weiß sich nicht zu helfen, wo sie sich Aufgaben gegenübersieht, die von ihrer Organisation her transzendent erscheinen. So der Forscher, der das Welträtsel zu lösen sucht. Es ist unlösbar vom Standpunkt der Vernunft. Ihr fehlen zu viele Daten; sie kann den Zusammenhang nicht übersehen. Und der Mensch ist schlimmer noch dran als das hilflose Tier, weil er zu fragen weiß, was zu beantworten über seine Kraft geht, weil sein Bewußt-

sein eine unglückliche Zwischenstufe darstellt zwischen Blindheit und Allwissenheit. — Aber es liegt in ihm, sich selbst zu übersteigen, der Gott in ihm ist dem Erwachen nahe. Irgend einmal, unerwartet, unvermittelt entzündet das Licht Brahmas sich in seinem Sinn, dieses Licht aber löscht alle Menschenprobleme aus. — Noch glimmt es nach in meiner Phantasie; noch spüre ich mein Menschentum als ein Fremdes, Lästiges; und als wäre ich einer der Genien, die mich umschwirren, möchte ich lachen über das Elend der Welt. Seht ihr denn nicht? schaut doch bloß auf! versteht! ... Wie sollen sie verstehen? Auch ich habe ja bloß verstanden, verstehe jetzt nur mehr trübe in der Erinnerung. Und wenn ich aussprechen soll, was ich meine, so kann ich's nicht. Die berufenen Worte kehren um, die Gedanken fliehen. Sie können nicht fassen, was ich weiß, befürchten, zersprengt zu werden. Und zwinge ich sie, so klingt meine Weisheit wie Torheit. Es gibt kein Übel ... — Freilich ist das Unsinn, nicht Sinn vom Standpunkt des Menschenbewußtseins; so scheint es wohl nutzlos, ihm davon zu sagen. Es hätte gar keinen Zweck, wenn nicht in jedem, noch so nachtumflorten, die Ahnung des Lichtes lebte, eines Lichts, das langsam, von Geburt zu Geburt, die Finsternis verzehrt. Wäre es anders, nie käme die Christenheit dazu, die paradoxale Lehre Jesu zu glauben, das Indervolk im Entsagen das Höchste zu sehen, die buddhistische Menschheit nach dem Nirwāna zu streben, in welchem alles, was sonst das Leben macht, verlöschen soll ... — Wir wissen alle mehr, als wir für wißbar halten. Dieses Wissen diktiert uns das Ideal, inspiriert unsere Sehnsucht. Als unbewußt Wissende halten wir fest an den Paradoxien der Religion, werden wir festhalten an ihnen bis zum Jüngsten Tag, an welchem das Licht Brahmas endlich zum Lichte Aller werden wird.

In den Himalayas ist der Mensch der Gottheit wunderbar nahe; diese Natur, mehr als irgendeine auf Erden, weitet die Grenzen des Bewußtseins aus. Alle kleinlichen Zusammenhänge zerreißen, die weitesten, scheinbar äußersten, rotieren unsicher in der Luft, wie Seifenblasen, jeden Augenblick bereit, im Licht der Höchsten Sonne zu zergehen. Und in die weite Leere, die also geschaffen ward, strömen übermächtig die Kräfte von oben ein. — In grenzenloser Sehnsucht blicke ich auf zu den Zinnen des Himavat. Wenn ich hinan könnte in die reine Götterluft, würden dann nicht für immer die Hüllen fallen? würde ich da nicht endlich frei aufatmen, im beseligten Gefühl der Erfüllung: ich wußte es ja? Von Jahr zu Jahr stärker spüre ich in mir das Walten eines Neuen, Höheren, das krampfhaft zur Entstehung drängt. Ich fühle wie einen körperlichen Zug von unten aufwärts; noch nirgends spürte ich ihn so stark wie hier. Und dankbar möchte ich beten vor Shivas Paradies, dessen Anblick solchen Segen bringt.

Jedesmal, wo mein Blick auf die Giganten vor mir fällt, kommt mir refrainartig der Spruch in den Sinn, „der Geist kann Berge versetzen". Nie bin ich mir dieser Wahrheit mit solcher Selbstverständlichkeit bewußt gewesen wie hier, wo die Materie übermächtig scheint. Anstatt mein Freiheitsgefühl zu beeinträchtigen, steigert sie es; wie denn alles Bewußtsein überhaupt am Widerstand entsteht.

Der Geist kann Berge versetzen. (Die übliche Fassung, welche dem Glauben solche Macht zuerkennt, ist zu eng und überdies mißverständlich: Nicht die Zuversicht als solche wirkt das Wunder, sondern der Glaube setzt den Geist in den Vollbesitz seiner Kraft.) Selbstverständlich kann er das,

Es ist lächerlich, diese Wahrheit zu bezweifeln, fast so lächerlich, wie sie besonders beweisen wollen. Was tue ich denn, indem ich will, denke, handle? Ich beeinflusse als Geist den Stoff; es besteht kein Unterschied des Prinzips zwischen der banalsten Gebärde des Augenblicks und dem Wunder, daß ein Zauberer wirken mag. Meine eigene Vorstellungswelt ist Außenwelt dem „Ich" gegenüber genau so sehr, wie der fernste Stern im Weltenraum; soweit die Eigengesetze der Materie dies gestatten, genau soweit hat der Geist Macht über sie. Diese Grenze ist freilich unüberschreitbar, denn mit ihrer Aufhebung verflüchtigte sich die Natur; aber innerhalb ihrer ist nichts ihm prinzipiell unmöglich, und innerhalb ihrer liegt die Welt.

Also stehe ich den Schneegipfeln der Himavat nicht wesentlich anders gegenüber als jenem Leib, der mir nun schon über dreißig Jahre zum nächstliegenden Werkzeuge dient. Sogar das trifft nur in einer Hinsicht zu, daß ich ihnen leiblich ferner stehe als mir selbst: mit meinen Augen berühre ich sie unmittelbar, in Gedanken bin ich bei ihnen, auf ihnen; denn soweit bei Gedanken überhaupt von Raum die Rede sein kann, sind sie dort, worauf sie sich heften. Es gibt keinen Punkt im Universum, dem ich nicht ebenso nahe sein könnte wie mir selbst. Ob ich es bin, hängt von der Richtung meiner Aufmerksamkeit ab; man kann buchstäblich fern von, ja außer sich sein. So ist es wohl buchstäblich wahr, was die indische Weisheit lehrt, daß die Vereinzelung letztlich vom Egoismus (*Ahankara*) verursacht wird und mit dessen Überwindung verschwindet: strömten alle meine geistigen Energien aus, wie die Strahlen der Sonne, kehrte keine zurück, durch Interesse in meine Person zurückgebannt, dann wäre ich frei sowohl als grenzenlos. Und solches Freiwerden ist möglich, denn es besteht keine

unlösbare Verknüpfung (wie andrerseits keine, die nicht herstellbar wäre) zwischen Geist und Naturvorgängen. Dies denn wäre der Sinn jener Verdammung des Selbstinteresses, in dem alle höheren Religionen übereinstimmen: durch Selbstsucht verringert sich der Mensch. Mit jedem Gedanken, der nicht ausströmt in die Unendlichkeit, sondern zurückkehrt zum Körper, der ihn entsandte, schneidet er sich ab von seiner eigenen weiteren Wirklichkeit.

Ich blicke hinaus in die herrliche Welt ringsum, als die ich mich empfinden könnte, wofern ich freier wäre von meiner Person. Objektiv, als Natur, hänge ich ja fest mit ihr zusammen: ich bin nur ein Kraftzentrum unter anderen im unendlichen Kontinuum. Aber ich könnte mich eins wissen mit ihr, ihr bedingendes Zentrum sein, als bewußtes Selbst, wofern ich tief genug in meinem Wesen Wurzel faßte. Weshalb bin ich noch immer nicht so weit, wo ich doch lange schon weiß, worauf es ankommt? — Weil meine Natur noch immer undurchdrungen ist. Mein Geistbewußtsein hat sich noch immer nicht dem Körper meiner Leidenschaften eingebildet. Diese leben ihr Eigenleben weiter, unbeirrt. Ja, sie wachsen, anstatt zu verkümmern, in ihrem plutonischen Reich, und jedesmal, nachdem ein geistiger Fortschritt in mir stattgefunden hat, muß ich erkennen, daß auch sie sich gekräftigt haben. Sie aber sind blind. Sie brauchen es nicht zu bleiben. Es muß gelingen, sie auf mein Tiefstes zurückzubeziehen, ihre elementare Kraft zum willigen Werkzeug zu gewinnen. Aber noch weiß ich nicht, wie solches sich bewerkstelligen läßt; noch bin ich in dem Stadium, wo das Leben im Geist, wie bei den Indern, über die Materie hinwegschwebt ...

Es gibt wohl noch Zeiten, da ich irdisch groß sein möchte. Allein hier, in dieser grandiosen Natur, kann keine Klein-

lichkeit bestehen. Indem ich hinausblicke auf die schneebedeckten Kuppen, die sich eben jetzt im Abendglanz zu röten beginnen, entbrennt namenlose Sehnsucht in mir aus den Grenzen persönlichen Daseins ganz hinaus.

In diesen Bergwäldern also hausen die Mahatmas, die stillen unerkannten Übermenschen, welche selbstlos die Geschicke der Menschheit lenken. Die sind über die Bindungen der Materie hinaus. Äußerlich uns gleich, mit einem sterblichen Körper behaftet, geringer erscheinend als unsere Großen, was menschliche Kraftfülle betrifft, sind sie doch mehr als Menschen, weil vollkommen frei. Sie sind gebunden nur, weil sie es selbst so wollen, brauchten weder zu sterben, noch wieder zu entstehen; wo sie hinwollen, dort sind sie gegenwärtig, worauf sie ihre Aufmerksamkeit heften, das wissen sie. Ihr Bewußtsein umfaßt die Welt; sie springen als Geister von Stern zu Stern hinüber, so wie wir von Erinnerung zu Erinnerung. Sie wirken im Stillen, Geheimen. Nur ganz selten greifen sie sichtbar ins Geschehen ein. Aber sie bilden sich Gehilfen in der Stille, die ihre Pläne sichtbarlich fördern sollen. Wo ein strebendes Menschenkind reif erscheint zur Übersetzung in eine höhere Dimension, kommt ihm der Meister liebreich entgegen und weist ihm den Weg auf neuer, höherer Bahn.

Ob diese Sage der Wahrheit entspricht, das weiß ich nicht; doch es gefällt mir heute, ihr Glauben zu schenken. Indem ich einsam durch die Wälder streife, und meine Blicke weit über Ströme und Täler hin zu den Schneegipfeln und Eisfeldern hinübersende, vergegenwärtige ich mir dieses übermenschliche Dasein und hoffe bei jeder Biegung des Wegs, ein Mahatma möchte mir begegnen. Sollte er meiner nicht

ansichtig werden oder wirklich ablehnen, sich auf gnädigem Gedanken zu mir hinüberzuschwingen? Ich bedürfte seiner so sehr. Gerade jetzt befinde ich mich wieder an einem Punkte, wo ich unschlüssig darüber bin, was ich weiter soll. Wohl hat mein Unbewußtes die rechte Richtung immer gekannt, und gewiß wird es auch heute nicht anders sein. Als Jüngling, als Geist noch ungeboren, habe ich, oft aller Vernunft zum Trotz, doch stetig meinem Schicksal vorgearbeitet; alle Betätigung habe ich abgewiesen, die meiner besten Zukunft nicht entsprach, ohne eigentliches Interesse so manches Jahr in Laboratorien experimentierend zugebracht, als ob ich mir darüber klar gewesen wäre, daß solche Schulung mir unbedingt vonnöten war, und ohne eigentliches Bewußtsein der Ursache dem Naturstudium in dem Augenblick den Rücken gekehrt, wo es aufhörte, mich zu fördern. In den Perioden physischen Tiefstandes bin ich mit dem Instinkt des Wandervogels den unbekannten Breiten zugeeilt, die mir zum Heil gereichen sollten, und ebenso unbeirrbar habe ich mein Lebelang die Erfüllung der Herzenswünsche selbst vereitelt, die mein Schicksal gebrochen haben würden. Und doch hätte ich, auf mich selbst angewiesen, sogar mein heutiges, so vorläufiges Stadium, nicht erreicht: an allen kritischen Punkten sind mir freundliche Menschen begegnet, die mir weiterhalfen. Es ist ein Wundersames um das geschaute Beispiel und den Einfluß des gesprochenen Worts. Man sei noch so strebsam, noch so willensstark: das Unterbewußtsein folgt Autosuggestionen nie so gut wie von anderen erteilten; wäre es anders, so bedürfte es weder der Lehrer noch der Ärzte, weder der Schulen noch der Heilanstalten. Dies erweist sich zumal, wo es sich um einen neuen Anfang handelt oder um einen Fortschritt von neuer Basis aus. Zum Durchmessen eines Wegs, der dem Bewußt-

sein klar vor Augen liegt, bedarf es keines Führers, weil es hier eben weiß, und das Wissen von innen her bestimmt. Der Sünder jedoch, der noch so nahe an das Tor der Heiligung herangetreten ist, der weiß es nicht, denn sein Bewußtsein ist ja sündbefangen; die Raupe kann erst als Schmetterling empfinden, wo sie zum Schmetterling geworden ist. Doch wo der Werdende dicht vor der Krisis steht, wo er innerlich reif ist zur Erneuerung und nun außer sich ein Wesen gewahrt, das dort angelangt ist, wohin es strebt, dort erkennt er es, und die Erkenntnis weckt in ihm das Unbewußte auf einmal zur Bewußtheit. Jetzt weiß er, wohin er soll und will; was sonst in langen Zeiträumen geschähe, ereignet sich nun vielleicht in einem Augenblick. Dies ist das Werk des Meisters, des Erlösers. — Mir ist, als befände ich mich an ähnlichem kritischen Punkt. Meine einstigen Ziele kommen mir wertlos vor. Bei allem, was ich im Geist meiner Vergangenheit betreibe, spüre ich, daß ich eigentlich anderes will. Aber was? Ich weiß es nicht. So täte mir ein Meister gar not, einer, der dort steht, wohin ich strebe.

Heute ist mir, als läge im Mahatmatum mein Ziel; als sei ich reif, aus dem Menschentum auszukriechen; schon gibt es ja nichts Menschliches mehr, das mich innerlichst bände. Und so wie die Mahatmas sein sollen, müßten, könnten Übermenschen sein. Als Jahveh sich dem Elias zu offenbaren versprach, erwartete dieser ihn in Form des Sturms. Er aber kam als stilles, sanftes Sausen. Welche Verblendung, sich den Übermenschen als Hebbelschen Holofernes vorzustellen! Je höher ein Wesen steht, desto geistiger ist es, und je geistiger, desto geringer ist seine unmittelbare materielle Macht. Gott wirkt in das physische Geschehen gar nicht ein; Er ist nicht nachzuweisen, kaum zu erschließen. Die Mahatmas wirken nur noch indirekt. In ihrer Sphäre

gilt keine der Normen, welche irdische Größe bestimmen, erscheint selbstverständlich, was die Erlöser und Heiligen aller Länder und Zeiten gelehrt, den Menschen aber ewig paradox klingen wird: daß Demut mehr ist als Stolz, Ehrgeiz vom Übel, alles Streben nach irdischem Glück ein Mißverständnis, daß nur der sein Leben gewinnt, der es verliert ... Die Mahatmas heischen von dem, der ihnen nachfolgen will, Verzicht auf alles, was hienieden als erstrebenswert gilt. Natürlich. Bin ich so weit schon, verzichten zu können? Heute ist mir, als wäre ich es; als sei alle Absicht in mir schon abgestorben, alle Eitelkeit, alles Streben nach Erhöhung und Ruhm. Erschiene mir heute ein Meister und sagte mir: Komm! ich folgte ihm blindlings.

Kein Mahatma erscheint mir. Keine Stimme eines Meisters vernehme ich weder in noch außer mir. Aber wunderbar anregend wirkt in den Himalayas die Luft. Lange ist mir das Denken nicht so leicht gefallen, hat es mich so wenig Mühe gekostet, bei den Problemen, die mich just beschäftigen, zu verweilen. So verbringe ich jeden Tag etliche Stunden ohne merkliche Ermüdung mit Yoga-Experimenten.

Während dieser fiel mir heute die Äußerung eines Biologen ein, unser Gehirn sei protoplasmatischer Natur; es sei das einzige unserer Organe, das noch in eben dem Sinne plastisch wäre, wie der Gesamtkörper des Protozoons. Das ist nicht richtig. Wie schwierig es sei, die Struktur des Gehirnes festzustellen: es ist ein differenziertes Organ, das sich in keinem anderen Sinn verändert, als ein Muskel, der durch Übung umgestaltet wird; nichts wesentlich Neues entsteht in ihm. Das Eigentümliche des Protisten liegt aber darin,

daß er aus gestaltloser Grundmasse je nach den Umständen Gestalten schafft, die früher oder später ins Amorphe zurücksinken. Der Mensch nun, dessen gesamter physischer Leib, seinen Samen ausgenommen, fest ausgestaltet ist, ist allerdings auch protoplasmaartig — nicht aber als physischer, sondern als psychischer Organismus. Befasse ich mich mit Protisten, so kann ich mir deren Eigenart nur durch den Vergleich mit der Psyche deutlich machen: ihre Organe entstehen, wie beim Menschen die Einfälle kommen. Kehre ich den Vergleich nun um, urteile ich vom Protisten her, so sehe ich mich logisch gezwungen, zu folgern, daß der Stoff, aus dem sich die Gedanken und Anschauungen zusammenballen, genau den Charakter des Protoplasmas trägt. Im Zustande der Ruhe ist der Inhalt der Psyche, soweit wir uns seiner bewußt sind, amorph; sobald die Aufmerksamkeit erwacht und sich irgendwohin lenkt, oder sobald die Masse überhaupt in Bewegung gerät, entstehen Strukturen — Gedanken, Töne, Bilder usw. —, die sich verflüchtigen, sobald das Bewußtsein sich umzentriert. Ich habe mir diese Gestaltungen nun als solche anzusehen versucht, was insofern nicht ganz einfach ist, als sie nur ungern weilen, und jeder Gedanke, den man sich über das Gesehene macht, seinerseits eine Gestalt bildet, die das ursprüngliche Bild überschichtet: der Schluß, zu dem ich übereinstimmend mit den Indern gelange, ist der, daß die Gebilde der Psyche wirkliche Gegenstände sind, also Objekte, die nach den Kategorien von Kraft und Stoff begriffen werden müssen. Selbstredend gehören sie einer anderen Ordnung des Erscheinenden an, als die Gegebenheiten der äußeren Natur, aber es wäre verfehlt, ihr materielles Dasein abstreiten zu wollen, da sie doch Gegenstände der Erfahrung und als „Geist" nicht zu begreifen sind. Was hat es denn mit der

Unterscheidung von Natur und Geist letzthin für eine Bewandtnis? Daß es sich um eine reale handelte, halte ich für überaus unwahrscheinlich, und zu entscheiden ist diese Frage keinesfalls; es ist unmöglich, mit den Mitteln des Verstandes in der Sphäre des Metaphysischen sichere Schlüsse zu ziehen. Sicher betrifft die Antithese von Natur und Geist nur ein epistemologisches Verhältnis, eine *ratio cognoscendi*. Alles Gegebene, Aktuelle ist Natur, folgt deren unwandelbaren Normen. Das schöpferische Prinzip, das wir voraussetzen müssen, kommt in der Schöpfung zum Ausdruck, aber ist sie nicht. Ich bin frei, insofern als ich wollen kann, aber sobald ich gewollt habe, befinde ich mich strengstens determiniert; sobald eine Gestaltung entstanden ist, ist es aus mit der Spontaneität. So mag die Freiheit dem Körper, und Gott der Natur zugrunde liegen, aber in dieser Gott unmittelbar am Werk sehen zu wollen, ist ebenso widersinnig, wie die Fingernägel als freien Willensentschluß zu beurteilen. Von allen Fassungen die gegenständlichste scheint mir die meinige zu sein, die das Metaphysisch-Wirkliche mit dem Begriff des Lebens identifiziert, denn im Leben allein sehen wir uns je und je auf den schöpferischen Urgrund zurückgewiesen. Wohl mag alle Natur in diesem Sinn ursprünglich lebendig gewesen sein, mag das Sternenheer seine Entstehung einem Einfall Gottes danken — wer kann das wissen? —, aber was wir tatsächlich erfahren, ist nicht der Wille Gottes, sondern ein Geschehen, das mechanischen Gesetzen folgt, also Natur; gleichermaßen folgt der fertiggestellte Organismus keinen anderen als physiologischen Gesetzen, folgt das soziale Leben den toten Normen des Usus und des Rechts usf. Aus allem diesem geht hervor, daß, gleichviel in welchem Wesensverhältnis Natur und Geist zueinander stehen mögen, der Verstand

nicht umhin kann, zwischen ihnen zu scheiden, und da der Seinsgrund dieser Scheidung in ihm selber liegt, sie wohin immer übertragen mag. Also bin ich berechtigt, die Gegebenheiten des Bewußtseins als Materie zu begreifen. Welcher Art diese Materie sei, kann ich nicht sagen; ich selbst bin hier zu keinen befriedigenden Einsichten gelangt, und die Behauptungen der Inder und Theosophen können vorläufig nicht nachgeprüft werden. Aber daß es tatsächlich so etwas wie einen Gedankenstoff gibt, scheint mir gewiß, und aus dieser Bestimmung, sowie aus den Möglichkeiten, die sie einschließt, ergeben sich nicht uninteressante Folgerungen.

So scheint es, daß die Sphäre der Freiheit mit fortschreitender Entwicklung immer mehr zurückweicht. Bei den Protisten schließt sie noch den Körper ein; bei diesen erweist sich die physische Seite des Lebens noch im selben Sinn und Maße als plastisch, wie beim Menschen nur mehr die psychische. Je festere Gestalt die Physis annimmt, desto unfreier wird sie. Seesterne vermögen noch die Hälfte ihres Körpers, Reptilien wenigstens die Extremitäten zu regenerieren, die höheren Tiere haben von der einst unbeschränkten Phantasie des Körpers nur noch soviel übrig behalten, daß sie meist schnell und ohne Pflege genesen. Beim erwachsenen Menschen äußert sich die Freiheit im Körper so gut wie gar nicht mehr. — Dafür tut sich in ihm eine neue Sphäre des Wirklichen auf. Er ist als Psyche ebensosehr Protoplasma, wie als Physis nur irgendein Protist; ungestaltet an sich, doch jeder Gestaltung fähig. Aber auch hier verläuft die Entwickelung der Festigung zu; je vorgeschrittener eine Psyche ist, desto differenzierter sind ihre Organe und Gebilde, und desto mehr neigt sie zur Kristallisation. So haben wir nicht allein Gesetze, soziale Systeme, Religionen, feste

Weltanschauungen: jedes einzelnen Geist kristallisiert, früh oder spät, zu einem festen Gebilde aus, das, einmal vollendet, keiner Veränderung mehr fähig erscheint und nur mehr wächst und den Stoff wechselt, wie der physische Körper auch. Nun aber kommt das Paradox: als der höchste Geist gilt uns nicht der, welcher die festeste Gestalt zu eigen hat, sondern umgekehrt der plastischste; der, welcher niemals fertig (*figé*) ist. Also scheint das Protoplasmatische prinzipiell doch das Höhere zu sein, obgleich dessen eigene progressive Tendenz unzweifelhaft fester Gestaltung zustrebt.

Ich weiß mir diesen Tatbestand im Augenblick nur so zu deuten, daß es in der Sphäre des Lebens wohl ein Höheres, jedoch kein Höchstes gibt. Höher als das Unbestimmte steht das Bestimmte, aber höher als dieses wiederum ein neues Unbestimmtes, das seinerseits seine Erfüllung in der Bestimmung fände usf. ad infinitum. Die Bestimmtheit ist das Maximum für einen gegebenen Augenblick, sobald dieser zur Zeit wird, nimmt das Maximum mehr und mehr den Aspekt eines Minimums an. Also läßt sich schlechterdings keine absolute Vollkommenheit denken, es sei denn, man verstände unter dieser, mit Hegel, das Endprodukt eines endlosen Prozesses — eine bloß mathematisch reelle, empirisch imaginäre Größe. Was für praktische Konsequenzen soll man aus dieser Erkenntnis ziehen? — Ich sehe keine andere als die, welche von je mein Leitmotiv war: überall nach Vollendung zu streben, aber keine erreichte je als Definitivum zu betrachten. So viel in der Theorie. Praktisch liegt die Frage erheblich einfacher. Der Amöbe ist die vollendete Menschengestalt ein Unerreichbares, uns allen die Vollendung eines Buddha. Da jedermann bestimmte, begrenzte Möglichkeiten verkörpert, so gibt es auch für jeden (in einer gegebenen Existenz, sofern jeder deren mehrere

vor sich haben sollte, was ich nicht weiß) ein absolutes Maximum. Dieses zu erreichen, soll sein Lebensziel bedeuten. Dieses Ideal hat er auch in dem Fall festzuhalten, wo er gewahr wird, daß in ihm höhere Möglichkeiten leben, als ihm ursprünglich schien, denn der Weg zu einer höheren Stufe der Vollendung führt immer über das Streben nach einer niedrigeren hin und ist anders überhaupt nicht zu finden. Dies denn ist die Wahrheit, welche der Evolutionstheorie zugrunde liegt, obgleich sowohl der indische als der darwinische Ausdruck derselben den wirklichen Verhältnissen nur unvollkommen gerecht wird: es gibt wirklich eine Stufenfolge, eine Hierarchie der Wesen, von denen jedes unmittelbare Ideal in der nächsthöheren Stufe liegt. Wir haben nach Vollendung zu streben, wiewohl jede erreichte Vollendung, vom nächsthöheren Standpunkte gesehen, als Beschränkung wirken wird. Nur eine einzige andere Möglichkeit ist noch denkbar, von der es mir aber zweifelhaft scheint, daß Menschen sie verwirklichen können: unter Verzicht auf allen Ausdruck nach außen zu sich so tief zu verinnerlichen, daß man in seiner eigenen reinen Möglichkeit lebte. In dem Falle wären alle Grenzen überwunden, weil vorweggenommen . . .

Ich setze den abgebrochenen Gedankengang nach einer anderen Richtung hin fort. Wenn das innerste Prinzip des Lebens an sich jeder Gestaltung fähig ist, wovon hängt die gegebene Gestalt ab? Offenbar von den äußeren Umständen, zu welchen natürlich die Erbmasse, das Karma, die Naturanlage mitgehören. So könnte einerseits die Evolution der Organismenwelt, andrerseits das Schicksal des einzelnen, soweit ich heute sehe, erschöpfend verstanden werden. Es treten überall die einerseits möglichen, andrerseits notwen-

digen Bildungen in die Erscheinung. Denke ich nun von hier aus an jenes Proteusideal, zu dem ich mich so lange bekannt habe, so erkenne ich, daß zu dessen Verwirklichung nicht mehr als eine unbegrenzte Plastizität und die Gelegenheit, unendlich viele Umstände auf sich einwirken zu lassen, erforderlich wäre. Ein Gedankenwesen könnte buchstäblich jede Gestalt annehmen; materielle müssen sich immerhin an ihre Spezies und ihren Typus halten.

Je mehr ich mich mit dem Problem befasse, desto mehr befremdet es mich, daß Philosophen die geistigen Gestaltungen so ernst nehmen können, wo sie doch jeden Augenblick erfahren müssen, wie flüchtig diese sind, wie oberflächlich und zufällig begründet. Menschen kristallisieren zu Berufstypen aus, religiöse Verbände schaffen Nationen, die Lebensstellung prägt sich der Physis auf, gewiß. Aber woran liegt das? Doch ausschließlich an der Inertie. Hätten die Menschen ein klein wenig mehr Phantasie, so könnten alle diese Klassen nicht bestehen, oder vielmehr, sie würden bestehen aus Gründen der Nützlichkeit, aber nicht so bitter ernst genommen werden. Ich für meinen Teil kann alle noch so festen Gestaltungen nicht anders beurteilen, als die Gebilde der schweifenden Phantasie, und anstatt mich dessen zu freuen, leide ich darunter, daß viele so dauerhaft sind. Allein die meisten Menschen sehen die Lage anders an, und wahrscheinlich ist das so gut; denn sonst käme dieser Planet überhaupt zu keinem festen Inventar. Freilich, ginge es nach mir . . . Ich gestehe, daß ich in vielen, immer wiederkehrenden Stimmungen mein Vollendungsstreben als *pis-aller* beurteile. Unter den gegebenen Verhältnissen, bei der Unüberwindlichkeit der Trägheit läßt sich leider nichts Besseres anstreben. Aber lieber wäre mir wohl, ich könnte ohne aufgedrängte Bestimmung dauern, und unfaßbar an

mir selbst, gelegentlich, wie es sich gerade gibt, bald als Keyserling, bald als Tier oder Gott, und bald als Weltall in die Erscheinung treten.

Nein, wesentlich bin ich kein Mensch; mein Menschentum ist Zufall ... oder Notwendigkeit, wie man es nimmt, aber gewiß nicht mehr. In der Luft der Himalayas, die den Geist beschwingt wie keine, wird mir die wunderliche Tragödie meines Daseins schmerzhaft deutlich.

Schon in meiner Kindheit wunderte ich mich darüber, daß ich als Person unveränderlich sei; ich fühlte mich so wenig identisch mit „mir", wußte mich so grenzenlos wandlungsfähig, daß es mir natürlicher geschienen wäre, wenn mein Körper sich ebenso verhalten hätte wie meine Vorstellungen, die bald so, bald wieder anders aussahen, je nach meiner Stimmung. Und wie mir dann von Proteus vorgelesen wurde, da dachte ich: endlich ein Wesen, welches durchaus natürlich wirkt. So wie Proteus müßte auch ich mich verwandeln können, denn „eigentlich" kann ich es ja. „Wesentlich" bin ich nicht mehr Hermann Keyserling, als ein Tier oder ein Baum oder irgendein anderer Mensch, und scheint es anders, so kann ich nichts dafür. Das Staunen meiner Kindheit hat mich nie verlassen; es ist nur immer tiefer geworden. Nie, mein ganzes Leben hindurch, habe ich mich mit meiner Person identisch gefühlt, nie Persönliches als wesentlich empfunden, nie mein Selbst in Mitleidenschaft gezogen durch das, was ich jeweilig schien, war und tat, was ich erlitt und was mir widerfuhr. Und jahrelang habe ich danach gestrebt, die Fesseln bestimmten Daseins zu zersprengen, mich so darzustellen, wie ich wußte, daß ich war. Bald mußte ich einsehen, daß dieses so, wie

ich's meinte, nicht möglich sei: der Menschenleib ist nicht proteisch plastisch. Dann versuchte ich's mit der Psyche, aber auch sie versagte. Der Schauspieler verwandelt nicht „sich", indem er anders wird, sondern er stellt nur einen anderen dar; der Dichter verändert nur seinen Ausdruck, nicht seine Person. Ich wußte, daß dieses noch nicht das Äußerste ist, daß es möglich sein muß, sein wirkliches Dasein ebenso zu wechseln wie der Schauspieler seine Rollen, der Poet seine imaginativen Verkörperungen; mir offenbarte mein unmittelbares Erleben, daß meine Person mit mir nicht identisch ist, daß sie mich einschränkt, daß ich viel mehr sein könnte, wenn es mir glückte, irgendwie aus ihren Grenzen auszubrechen. Ich mußte einsehen, daß dies hienieden unmöglich ist. Auf meinen tiefsten Herzenswunsch habe ich verzichten müssen.

Dieses Schicksal hat mich zur inneren Einkehr veranlaßt. Nachdem ich erkannt hatte, daß nicht allein der Körper versagt, daß auch die Psyche viel zu träge ist für meine Zwecke, gab ich das Streben nach außen zu auf und zog mich tiefer und tiefer in meinen Grund zurück, dort meine Freiheit zu realisieren. Und wie ich weiter erkannte, daß die innere Verwirklichung ihren äußeren Exponenten an der Vollendung hat, schwor ich dem Proteusideal im letzten ab und strebte nur danach, mich im Rahmen meiner Natur zu vollenden. Aber noch heute ist der Kummer darob nicht abgestorben, daß ich das, was ich eigentlich will, habe aufgeben müssen. Ich bin nicht ursprünglich dazu da, mich zu vollenden im allzu engen Rahmen des Menschentums, ich bin geboren, frei zu wirken in freieren Sphären. Und zu den Stunden, da mein wandernder Glaube bei der Karmalehre stehen bleibt, will mich bedünken, daß mein diesmaliges Schicksal die Sühne bedeutet für eine Periode allzu schweiferischen Dämonentums.

So viel ist gewiß: ich verfolge eine Bahn, die meiner Natur im Grunde nicht liegt; das Ziel, das ich mir gesteckt habe, zu erreichen, wird mir schwerer fallen als irgendeinem anderen. Ein Proteus, der nach bestimmter Vollendung strebt. ... Es hat etwas Tragikomisches. Wenn ich wenigstens ein Bhakta wäre, wenn mir die inneren Hilfsmittel zur Verfügung ständen, die eine emotionell-religiöse Grundstimmung bedingt: sie fehlen mir; ich spüre keine eigentliche Begierde nach dem Heil. Oder wenn ich des Autoritätenglaubens fähig wäre! Der Köhler hat es leicht, seine spezifische Vollendung zu erreichen. Er gibt sich überkommenen Vorstellungen hin, die er kraft seines Unverstandes nicht in Frage stellt, und sind jene nur einigermaßen vernünftig, so bilden sie die Seele entsprechend aus. Ich nun bin als Mensch ein extremer Ausdruck des Typus, dem sein größter Vorzug, seine Intellektualität, die Selbstverwirklichung erschwert. Ich bin nicht fähig, auf die Dauer blind zu glauben, ich muß verstanden haben, auf daß eine geistige Wirklichkeit mir wirklich würde, geschickt, mich innerlichst zu beeinflussen; meine eigenen Triebe muß ich verstanden haben, bevor sie mich ganz erfassen können. Mein Bewußtseinszentrum ruht in der Sphäre des Verstehens im gleichen Sinn, wie beim Tier in derjenigen der Sinne, beim Weibe in der des Gefühls. Dies verzögert denn meine Entwicklung. Der Verstand hinkt entweder nach oder aber er greift dem Erleben vor, dieses verkürzend und der Seele die Erfahrungen verderbend, welche sie wecken könnten. Wie lange hat es gedauert, bis daß ich über den Zustand des radikalen Zweiflers hinausgelangte, damit die erste Spur von Unbefangenheit gewann! In meinen Jünglingstagen war ich keiner Sache gewiß, da mein „Mensch" noch nicht erwacht und mein Erkenntnisvermögen unausgewachsen war, und da mich die

Wahrhaftigkeit verhinderte, zu bekennen, was ich nicht wußte, so erschien ich charakterlos. Ich konnte mich für gar nichts entscheiden. Über dieses bittere Stadium bin ich hinaus. Aber noch weiß ich nicht annähernd so viel, wieviel ich wissen müßte, um vollkommen unbefangen zu sein. Noch einmal: wie leicht haben es innerliche Naturen von geringer Intelligenz! Die brauchen nicht verstanden zu haben, damit das in ihrer Seele Lebendige für ihr Bewußtsein wirklich würde. Unsereiner bleibt unsicher, bis daß er weiß, und er weiß so schwer. Und das Ende ereilt ihn meist lange, bevor er sich zur Erkenntnis, die seine Erlösung ist, durchgerungen hat . . .

Dieses Verhältnis stellt in meinem Fall außerordentliche Anforderungen an die Geduld, weil ich mich nicht identisch fühle mit meiner Person; ich dulde recht eigentlich für einen anderen. Da tröstet mich denn das Bewußtsein des Pioniertums. Meine Bahn wird in der Tat mehr und mehr zur Bahn aller werden, denn der Intellektualisierungsprozeß schreitet unaufhaltsam vorwärts. Die Zeiten blinden Glaubens sind vorüber. Nicht minder die Zeiten vollendeten Ernstnehmens bestimmter Form. Ich denke zurück an Paul Dubois' Ideen über Selbsterziehung; dieser entwickelt sehr richtig, daß es eine Frage der Erkenntnis sei, ob einer das Gute oder das Böse will, dann aber löst er das praktische Problem dahin, daß man sich binden solle durch gute Gewohnheiten — einen solchen Kristallisationsprozeß in sich einleiten, daß sich ein guter und tüchtiger Bürger niederschlägt. Dieses wäre nur eine neue, Freidenkerkreisen angepaßte Fassung des alten Mittels, den Menschen durch Dogmen zu binden. Keiner, der die Bewußtseinslage erreicht hat, wo das lebendige Zentrum im Verstehen ruht, wird es für seine Person mehr gutheißen können; der steht wirk-

lich „jenseits von Gut und Böse“ insofern, als keine besondere Gestaltung ihm ein Äußerstes bedeuten kann. Er strebt nach einer höheren Art Gewißheit: nicht in der Gebundenheit, sondern in der Freiheit. Er will nicht mehr das Gute als zweckmäßige Gewohnheit wollen, sondern über alle Gewohnheit hinaus. Er will Wurzel fassen im Urgrund seines Wesens, das, alle Bindungen bedingend, selbst ungebunden ist, rein erkennen ohne Vorurteile, rein wollen ohne Absichten, rein sein ohne Daseinsbestimmtheit. Dieser höhere Zustand ist erreichbar. Nur führt er durch große Unsicherheit hindurch, durch viel Gefahren, an denen so manche scheitern mögen. Aber nie noch ward Wesentliches ohne Verlust erreicht. Das Persönlichkeitsideal ist nicht mehr das Höchste. Schon ist die Vorhut der Menschheit so weit, ein Höheres bekennen zu müssen, wenn sie nicht verderben will. Wo der Glaube an den absoluten Wert bestimmter Gestaltungen verging, Autorität nicht mehr bindet, Ritual nicht mehr nützt, wo nur noch Verstandenes ganz wirklich erscheint, stehen nur mehr zwei Möglichkeiten offen: die eine ist die des Untergangs. Wir werden an Selbstzersetzung zugrunde gehen, wofern wir nichts Neues entdecken, denn die alten Heilmittel wirken nicht mehr, und ein Herabsteigen von einmal erklommener Naturstufe, wie sie uns immer wieder gepredigt wird, gelingt nur als Sturz. Die andere, positive Möglichkeit — und zwar die einzige — besteht darin, daß wir die neue Naturstufe anerkennen und von ihr aus ein höheres Ideal aufstellen. Von wie wenigen sie bis heute erstiegen sei — diese wenigen entscheiden; von ihrem Beispiel wird es abhängen, ob die Masse in den Abgrund stürzen wird oder fortschreiten, freieren Höhen zu. Die neue Naturstufe äußert sich darin, daß der Mensch nicht mehr glauben kann, ohne zu ver-

stehen, daß er keine zufälligen Schranken mehr anerkennt, daß er unfähig scheint, Name und Form im bisherigen Sinne ernst zu nehmen. Hieraus ergibt sich das entsprechende Ideal: wir müssen vollkommen verstehen, ganz frei werden von Dogma und Vorurteil. Und eine Synthese des Menschentums realisieren oberhalb der Persönlichkeit. Eine Synthese, in welcher der vollkommen verinnerlichte Mensch, im Geist und in der Wahrheit lebend, das Empirische nur mehr als Ausdrucksmittel nutzt.

Noch einmal bin ich diese Nacht den Gipfel, welcher von allen ringsum die weiteste Aussicht bietet, hinangeritten, den Aufgang der Sonne zu sehen. Dieser verlief leider unmerklich, da die Nebel schon zu hoch hinangestiegen waren. Aber durch Stunden vorher war mir vergönnt, die Giganten zu schauen, die sich alabastern vom schwarzen Himmel abhoben. Während dieser Stunden war mir wunderbar weit zumut. Wieder einmal war mir, als hätte ich mein Ziel bereits erreicht, als wäre ich schon ausgekrochen aus der Puppe meines Menschen. Und wie ich da der Wirklichkeit gedachte, die so kläglich zurücksteht hinter dem, was sein sollte und möglich ist, da verwandelte sich meine Bitternis von jüngst auf einmal in Freude. Wie schön, dachte ich jetzt, daß ich noch nicht am Ziele bin! So habe ich zu tun; so hat mein Erdendasein Sinn. Und wie gut, daß meine Anlage nicht günstig ist! So werde ich Freude erleben an der getanen Arbeit. Nicht das erreichte Ziel ist es ja, sondern die bezwungene Schwierigkeit, die das Lebensgefühl beglückend steigert. Ich will zusehen, wie weit ich komme mit dieser Person, die ich hienieden doch nie ganz überwinden werde.

So allein sollte ich immer, sollte jeder das Problem seines Lebens stellen. Es ist nicht möglich, seine Anlagen zu verändern — aber wozu auch? Keine verkörpert an sich einen Wert, jede ist nur eine Ausdrucksgelegenheit, vermittelst jeder kann das Äußerste verwirklicht werden. Und je mehr Schwierigkeit dies bietet, desto eher gelingt es. Noch nie hat jemand Größtes auf dem Gebiet vollbracht, dessen Beherrschung ihm am leichtesten fiel; nichts steht dem Genie mehr im Wege als sein Talent. Fast nie wird ein Gerechter zum Heiligen. Äußerste Kraftanspannung lösen ungünstige Umstände am sichersten aus. So habe ich alle Ursache zur Freude.

Ich will zusehen, wie weit ich komme auf meiner Bahn; jetzt müßte es ja im Sturmschritt vorwärtsgehen, weit schneller zum mindesten als dazumal, da ich nicht klar erkannte, worauf es ankommt. Damals verlor ich viel Zeit durch Zweifel, Rück- und Seitenblicke; ich machte mir Vorwürfe, vielen Ansprüchen nicht genügen zu können, die an mich herantraten, zumal was das Gebiet altruistischer Betätigung betraf. Die hätte ich mir ersparen können. Ich, als bestimmte, beschränkte Person bin ja nur ein Organ des Selbst, das mein Wesen bezeichnet; und dies Organ soll funktionieren seiner Natur gemäß; dazu allein ist es da. Indem es sein Äußerstes leistet, noch so blind auf sein Sonderziel bedacht, handelt es besser im Sinn des Ganzen, für das Ganze, als wenn es versuchte, diesem direkt zu dienen. Zu letzterem sind andere berufen. Die Mahnung Sri Krishnas: lieber sein eigenes, noch so niedriges Dharma erfüllen, als das noch so erlauchte eines anderen, enthält die Quintessenz aller Ethik. Das objektive Ideal, das Absolute, kann die Erscheinung nur dann vollständig durchdringen, wenn der persönliche Mittelpunkt dieser zu jenes Brennpunkt wird.

Das innerlichst Persönliche, keiner Außenwelt Zugängliche, ist gleichzeitig der Ort, der mit dem Zentrum des Alls in unmittelbarem Zusammenhange steht. Dank dem kann Gott sich durch jede Natur manifestieren, aber nur insoweit, als diese sich selbst gemäß lebt. So braucht sich keine um sich selbst zu grämen. Ich nun bin ganz besonders günstig gestellt deshalb, weil ich nun vollkommen klar erkenne, worauf es ankommt. Jetzt kann ich alles und jedes im Geist des „Einen" betreiben, so daß mir auch alles und jedes zum Heil gereichen muß. Was soll mich noch entmutigen, seitdem ich weiß? Was mich noch aufhalten? Weder Krankheit noch Unglück, weder eigenes noch fremdes Versagen, weder Tugend noch Laster. Alles im Leben dient dem Wissenden . . .

Ich habe es gut. Heute fühle ich mein Glück so intensiv, daß ich es ausstrahlen möchte über die ganze Menschheit. Möchte ich ihr doch zu ermutigendem Beispiel werden! Möchte sie lernen an mir, wie wenig Grund sie zum Verzagen hat! Noch immer krankt sie am Aberglauben der guten Anlage, noch immer verehrt sie in bestimmten Zuständen Ideale; noch immer wähnt sie, daß es vorbildliche Naturen gibt. So wird sie nicht freudig, sondern beklommen, wo sie aufschauen muß und die Liebe nicht ausreicht, den Neid zu ersticken. Aber es gibt keine vorbildlichen Naturen, kann keine geben. Kein noch so Großer war als Natur verehrungswert. Wenn Buddha und Christus uns höchste Beispiele bedeuten, so liegt dies nicht an ihrer Anlage, sondern an dem, was sie gemacht haben aus ihr; es liegt an ihrem Wiedergeborensein im Geiste. Aber jene Größten waren von Hause aus doch so begnadet, daß es nicht leicht gelingt, über ihr Angeborenes hinwegzusehen; jeder fühlt unwillkürlich, indem er ihrer gedenkt, seine ungünstigere

Stellung. Meine Person nun ist vollendet unvorbildlich. Mein Dharma erfordert eine Existenz, die kaum jemand außer mir ersprießlich wäre, ein Abweisen der allermeisten Bindungen, die mit Recht als bildendste gelten, so daß wohl nichts von dem, was ich tue und bin, irgend jemand ein Beispiel im guten sein kann. Geradezu abnorm muß ich erscheinen, weil ja Proteus auf der Ebene des Menschendaseins nicht als universellere, sondern als extrem spezialisierte Erscheinung wirken muß. Eben das macht mich zum Beispiel geschickt. Kein Mensch ist als Naturprodukt vorbildlich — es besteht keinerlei Gefahr, daß irgend jemand mich zum Vorbilde nähme; aber jeder wird es in dem Fall, daß er innerhalb naturgegebener Grenzen seine äußerste Vollendung erreicht; dahin könnte ich, müßte ich kommen. Und selbst wenn ich nicht so weit gelange, wenn mich der Tod ereilt auf halbem Weg, wird, wenn Vollendungsstreben nur mein ganzes Leben beseelte, wenn jede Leistung dieses rein zum Ausdruck bringt, und sei die Leistung an sich noch so gering, jeder Strebende von mir lernen können. Er wird sehen an mir, daß die Natur in Wahrheit keine Fessel bedeutet, sondern den Weg zur Freiheit, daß der Geist es vermag, alle Erscheinung zu transfigurieren; daß wir wesentlich einem Geistesreiche angehören, dessen Gesetze ganz andere sind als die der Erde, deren ganze Bedeutung eben darauf beruht, daß sie jenem zum Mittel dienen kann. Es gibt überhaupt nur geistige Bedeutung; die Bedeutung allein wiederum gibt Tatsachen Sinn. So hängt es vom Geiste ab, in dem er lebt, ob eines Menschen unzulängliche Anlage, ob sein Mißgeschick, sein Leid, und umgekehrt sein Glück, ihm zum Heil wird oder zum Verderben.

Des Abends versammeln sich die Tibetaner gern bei Fackelschein zur Mummenschanz. Sie sind reich an Humor, wahre Meister der Pantomime, und zumal, wenn sie als Drachen verkleidet tanzen, so stilgerecht, daß jede Bewegung wie naturnotwendig wirkt, den Geist der Kreidezeit recht eigentlich zurückbeschwörend, dann stimme ich laut mit ein in den Applaus der Menge. — Es wirkt auf mich wie das Erlebnis eines Mythos, dieses nächtliche Spiel in der Bergwelt der Himalajas. Mir kommen die indischen Sagen vom Weltanfang und Weltende in den Sinn. Spielend, heißt es, und wie zum Spiel hat Brahma die Welt erschaffen; ohne Zwang, ohne Absicht, ohne Vorbedacht, eben wie ein Kind, das spielt. Und im Spiel wird sie einmal vergehen. Am jüngsten Tag wird Shiva einen wilden Tanz beginnen, bacchantenhaft, jauchzend, immer frenetischer, bis schließlich das Universum zertanzt ist.

Wie sublim ist dieser Mythos! Wie viel größer als der vom bedachtsamen Greis, der sich sechs Tage lang absichtsvoll abmühte und dann am siebenten so sehr mit sich zufrieden war; der zum Schluß eine Generalabrechnung plant, bei der jeder Posten bis zum geringsten durchgenommen werden soll. Da lobe ich mir Brahma, den Spieler. Wahrscheinlich spricht der indische Mythos wahr. Hat diese Welt einen Anfang, liegt eine intelligente Ursache ihr zugrunde, dann muß sie zweck- und absichtslos entstanden sein, so wie im Dichtergeist das Kunstwerk entsteht. Nur in dem Fall kann sie als Meisterwerk gelten; vom Standpunkt jedes Zwecks, der nicht sie selbst wäre, ist sie verfehlt. Hat aber Brahma gespielt, als er die Welt erschuf, dann ist die Schöpfung freilich zu loben. Wie abwechslungsreich ist das Geschehen! Wie überraschungsvoll greift eines in das andere! Und wie so sinnvoll sind die Spielregeln erdacht!

Ist der Mensch nicht im Irrtum, indem er das Leben tragisch nimmt? Wäre es nicht das Höchste, wenn auch er sich wie Brahma verhalten könnte? Denn was unterscheidet das Spiel von der Arbeit? Nicht der Ernst dieser: ich kenne nichts Ernsthafteres als die Art, wie echte Kinder spielen. Es ist das Zweckhafte der Arbeit gegenüber dem Absichtslosen des Spiels. Nun ist das Leben an sich vollkommen zweck- und absichtslos. Es ist ein reines Ausströmen, Wachsen, Geben, ein reines Streben nach immer vollerem Ausdruck, wobei Zweckvorstellungen und Zwecke nur hinderlich sind. Je ursprünglicher also ein Wesen, je wahrhafter, lebendiger, echter, desto mehr gleicht sein Dasein einem Spiel. So ist ein Götterdasein nur als Spiel zu denken.

Ich versetze mich in den Bewußtseinszustand hinein, der ihm entspräche: was fehlte mir, wenn ich so weit wäre? Ich stände über dem Schicksal, über der Sorge, über mir, über allem, was mich anginge. Wie scharf ich auch hineinblickte in die Welt, nichts Übles könnte ich in ihr entdecken. So sah Shakespeare sie an in den Stimmungen, in der er die Komödien schuf. Die sind das Werk eines Gottes, keines Menschen; eines Wesens, für das es keine Tragik mehr gibt, dem Gesetz und Schicksal leere Worte sind, weil es nur mehr Spielregeln kennt.

CALCUTTA

Es war bei den Tagores, in altertümlichem Palaste. Auf seidenen Teppichen lagerten die Musikanten, und trugen auf seltsamen Lauten uralte Weisen vor. Ihre Musik ließ sich weder in den Rahmen einer Melodie einspannen, noch auf bestimmte Harmonien beziehen, noch nach eindeutigem Rhythmus zergliedern; sogar die Einzeltöne schwankten in

ihren Umrissen. Dennoch stellte jedes vorgebliche Ganze eine wirkliche Einheit dar: die Einheit des Zustands, welcher andauert, bis er in einen andern übergeht. Die Theorie, fast möchte ich sagen: die Mythologie dieser Musik ist gar wundersam. Seit Urzeiten entsprechen bestimmte Tonfolgen bestimmten malerischen Themen; zu jedem Bildmotiv weiß der Kenner den korrespondierenden Rāg. Und jeder Rāg entspricht einer bestimmten Jahreszeit, und darf nur zu bestimmter Stunde gespielt werden. Es gibt Rāgs für jede Stunde des Tages und der Nacht. Wie gestern, dem Winterabend, auf meinen bestimmten Wunsch, eine Hochsommermittagsweise erklingen sollte, wurden die Musiker unruhig; sie konnten sich nicht vorstellen, wie das nur möglich sei.

Es ist nicht leicht, in Worten klar zu machen, was die indische Musik bedeutet, denn mit der unsrigen hat sie wenig gemein: sie ist wesentlich eines Sinnes mit dem indischen Tanz. Keine Absicht, keine umrissene Gestaltung, kein Anfang, kein Ende; ein Wallen und Wogen des ewigfließenden Lebensstroms. Daher die gleiche Wirkung auf den Hörer: sie ermüdet nicht, könnte ewig fortdauern, denn des Lebens wird keiner je satt. Aber was vom Nautsch mehr im allgemeinen gilt, ist in dieser Musik bis ins Feinste, Intimste durchgeführt. Nicht die Zeit überhaupt, sondern die bestimmten Zustände des Lebens erscheinen in ihr auf den Hintergrund der Ewigkeit hinausprojiziert.

Die Programmusik Europas irrt, wo sie Qualitäten, die nicht Musik sind, in Tönen darstellen will. Für musikalische Qualitäten gibt es keine Äquivalente in anderen Sphären; Musik kann nur unmittelbarer Ausdruck sein. Im Tristanvorspiel scheint das Verlaufen der Wogen auf dem Sande greifbar wiedergegeben, aber nur deshalb, weil der Hörer das Ufer vor Augen hat oder weiß, was er vorstellen soll;

an sich entsprächen jene Harmonien dem Waldesrauschen schwerlich schlechter. Wirklich bringt diese Musik nur eine bestimmte Zuständlichkeit zum Ausdruck, die durch kein Gegenständliches zu definieren ist. Ebensowenig würde ein Sommermittagsrāg mit Notwendigkeit die Vorstellung lähmender Hitze hervorzaubern. Aber das haben die Inder auch nie von ihm verlangt: der Sommermittagsrāg soll seinem Gegenstand nur so weit entsprechen, daß er dem wirklichen Zustand, indem man ihn durchlebt, einen steigernden Spiegel vorhält — und das vermag Musik. Ein französischer Künstler hat einmal von der indischen, welche dies mehr als jede andere kann, bemerkt: *c'est la musique du corps astral.* Das, gerade das ist sie (sofern es ein Astralreich gibt, das den überlieferten Vorstellungen entspricht): eine weite, unermeßliche Welt, in welcher Zustände die Stelle der Gegenstände einnehmen. Man erlebt nichts Bestimmtes, nichts Greifbares, indem man ihr lauscht, und doch fühlt man sich aufs Intensivste leben. Man hört eben, indem man dem Wechsel der Töne folgt, in Wahrheit sich selber zu. Man fühlt, wie der Abend zur Nacht und die Nacht zum Tag wird, wie auf den taufrischen Morgen der lastende Mittag folgt, und anstatt stereotype Bilder an sich vorüberziehen zu sehen, die einem die Erfahrung so leicht verleiden, wird man sich im Spiegel der Töne der immer neuen Nuancen bewußt, mit denen das Leben auf die Reize der Welt reagiert. Wie soll einem die Zeit da lang werden? Wie soll einer es müde werden, zuzuhören? Da ich blind war, überraschte mich die Entdeckung, daß der Augenlose keine Langeweile kennt. Die Zeit, die wir sonst am Verhalten der Gegenstände abmessen, die sich selten so schnell verändern, als wir's wünschten, wird jetzt am Wechsel der Vorstellungen abgeschätzt. Da nun die Seele unaufhaltsam produziert, rastlos Bilder

auf Bilder häuft, kann kein Bewußtsein der Einförmigkeit aufkommen. Dieser Trost, den die Natur dem Erblindeten schenkt, hat die indische Musik zum Gemeingut aller gemacht, welche Ohren haben zu hören.

Es gibt Variationen zu jedem Rāg; diese heißen Rāginis, weibliche Rāgs, und solcher sind viele jedem männlichen zugewiesen. Deren Verhältnis zueinander prägt sich in der Musik höchst merkwürdig aus. Wohl handelt es sich zum Teil um musikalische Verwandtschaft, aber das Eigentliche des Verhältnisses der Rāgs zu den Rāginis erweist sich in der spezifischen Wirkung, in den besonderen Zuständen, die sie wecken. Frauen wirken nämlich anders als Männer. Die indische Musik liegt, was ihr Eigenstes betrifft, geradezu in einer anderen Dimension als die unsere. Unser Objektives existiert für sie kaum. Anschließende Töne sind nicht notwendig harmonisch verknüpft, Taktabteile fehlen, Tonart und Rhythmus wechseln immerfort; ein indisches Musikstück wäre, seinem wahren Charakter nach, in unserer Schrift nicht zu objektivieren. Das Objektive der indischen Musik, das einzig Bestimmende ist das, was in Europa subjektivem Ermessen überlassen bleibt: der Ausdruck, der Vortrag, der Anschlag. Sie ist reine Ursprünglichkeit, reine Subjektivität, ganz reine *durée réelle*, wie Bergson sagen würde, unbeeinträchtigt durch äußerliche Bindungen. Nur als Rhythmus ist sie allenfalls objektiv faßbar, wie denn der Rhythmus den Indifferenzpunkt gleichsam bezeichnet zwischen Gegen- und Zuständlichkeit. So ist diese Musik einerseits jedem verständlich, andrerseits aber nur dem seelisch Höchstgebildeten. Jedem insofern, als jeder lebendig ist und sie unmittelbares Leben verkörpert; nur dem Höchstgebildeten, als ihren geistigen Sinn nur der Yogi zu fassen vermag, der seine Seele kennt. Der Musikalische nimmt gegenüber dieser

Kunst kaum eine Vorzugsstellung ein. Wohl aber tut es der Metaphysiker. Der Metaphysiker ist ja der Mensch, der die Ursprünglichkeit des Lebens als solche im Geiste spiegelt, und eben das tut die indische Musik. Indem er ihr lauscht, vernimmt er sein eigenstes Wissen, herrlich wiedergeboren in der Welt der Sonorität. Sie ist in der Tat nur ein anderer, farbigerer Ausdruck der indischen Weisheit. Wer sie ganz verstehen will, muß sein Selbst realisiert haben, muß wissen, daß der Einzelne nur ein flüchtiger Ton ist in der Weltensymphonie, daß alles zusammengehört, nichts losgelöst werden kann; daß nichts Gegenständliches wesentlich mehr ist als ein Zustand, und kein Zustand mehr als ein Augenblicksbild des dunklen, stetig dahinfließenden Lebens. Er muß wissen, daß das Sein jenseits aller Gestaltung west, die nur dessen Ausdruck oder Abglanz ist, und daß die Erlösung darin besteht, sein Bewußtsein im Sein zu verankern. — So empfanden, so begriffen die Inder, deren Gast ich war, diese Musik. Die Vortragenden glichen Ekstatikern, die mit der Gottheit kommunizieren. Und die Hörer lauschten mit der Andacht, mit der man göttlicher Offenbarung lauscht.

Es war eine denkwürdige Nacht. In den hohen Saal, von altertümlichen Gemälden behangen, paßten die edlen Gestalten der Tagores, mit den feinen, durchgeistigten Gesichtern, in den malerisch gefalteten Togas, prachtvoll hinein. Abenindranath, der Maler der Familie, ließ mich der Typen gedenken, die einstmals Alexandrien geziert haben; Rabindranath, der Poet, beeindruckte mich gar wie ein Gast aus einer höheren, geistigeren Welt. Nie vielleicht habe ich so viel vergeistigte Seelensubstanz in einem Manne verdichtet gesehen ... Und nun übersehe ich mit einem Blick die indische Lebensgestaltung, die indische Weisheit und die

indische Musik. Diese Musik ist im Vergleich zur unsrigen monoton; oft umspannt eine lange Komposition nur wenige Töne, oft ist es eine einzige Note, die eine ganze Stimmung trägt. Das Eigentliche dieser Musik liegt anderswo; in der Dimension der reinen Intensität; da bedarf es keiner weiten Oberfläche. — Auch die indische Metaphysik ist monoton. Sie spricht immer nur vom Einen, ohne ein Zweites, indem Gott, Seele und Welt zusammenfließen, dem Einen, das aller Vielheit innerstes Wesen ist. Auch sie meint ein rein Intensives, das Leben selbst, jenes letzte ganz Ungegenständliche, aus dem die Gegenstände gleich Einfällen hervorgehen. Vom Nichtextensiven ist in der Sprache der Extensität nur in Form des Einfachen zu reden, das Extensive als solches interessiert sie nicht. Aber das Eine hat keine Weisheit klarer erkannt als sie. — Und nun die Inder selbst. Auf das Wesenhafte allein bedacht, haben sie der Erscheinung wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Diese hat bald vegetationsartig gewuchert, bald kümmerlich ihr Leben gefristet, ununterstützt vom bewußten Geist. So fehlt es der indischen Persönlichkeit auffallend an Weite und Breite. Sie wirkt sogar im Höchstfall als arm im Vergleich mit gleichwertigen aus dem Westen. Dafür kennt sie Modulationen in der Intensität, eine Mannigfaltigkeit in der Tiefendimension wie keine sonst. Von aller Lyrik dieser Zeit verkörpert die Rabindranath Tagores die farbenreichste, farbenprächtigste Tiefe.

508646
Philos Keyserling, Hermann Alexander, Graf von
K44Gr Das Reisetagebuch eines Philosophen. 5.
Aufl. vol 1

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

REICHL